چوزيف بوخينسكى

مدخل إلى الفكر الفلسفى

ترجمه وقدم له وعلق عليه

الدكتور محمود حمدى زقزوق

أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

وعميد كلية أصول الدين بالقاهرة

١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

الإدارة : ٩٤ عباس العقاد ـ مدينة نصر

ت : ٢٦٣٨٦٨٤

١٠٠
ب و م د

بوخنسكى، چوزيف.
مدخل إلى الفكر الفلسفى/ چوزيف بوخنسكى؛ ترجمه وقدم له وعلق عليه محمد حمدى زقزوق. ـ ط٣. ـ القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٩٦.
١٥٢ ص ؛ ٢٤ سم.
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.
يشتمل على كشاف بأعلام الفلاسفة الذين وردت أسماؤهم فى الكتاب وآخر بالمفاهيم والمذاهب الفلسفية.
تدمك : ٥ ـ ٠٧٨١ ـ ١٠ ـ ٩٧٧.
١ ـ التفكير. ٢ ـ الفلسفة ـ نظريات. ٣ ـ الفلسفة ـ مذاهب. أ ـ محمد حمدى زقزوق، مترجم. ب ـ العنوان.



تصميم وإخراج فنى : الشيماء البرتاوى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

لقد كان إقبال القارئ الكريم على الطبعتين الأولى والثانية من هذا الكتاب عاملا مشجعا لنا على القيام بإعداد الكتاب لطبعة جديدة بعد نفاذ الطبعة الأخيرة منذ بضع سنوات. ومن أجل هذا الغرض قمنا بإعادة النظر فى الترجمة، واقتضى ذلك تغيير بعض الكلمات أو بعض العبارات فى كثير من المواضع بكلمات أو عبارات أكثر وضوحا و أقرب تناولا للإفهام مع الالتزام فى الوقت نفسه بدقة الترجمة، كما أضفنا الكثير من التعليقات فى مواضع مختلفة ، ملقين بذلك بعض الضوء على بعض ما ورد فى الكتاب مما نعتقد أنه فى حاجة إلى زيادة إيضاح. وبالإضافة إلى ذلك ألحقنا بنهاية الكتاب فهرسا لأعلام الفلاسفة الذين ورد ذكرهم فيه، وكذلك فهرسا للنظريات أو المذاهب أو المفاهيم الفلسفية التى أشار إليها المؤلف، وذلك حتى يسهل على القارىء الرجوع إلى ما يود مراجعته فيما يتصل بهؤلاء الفلاسفة أو بالنظريات الفلسفية فى الصفحات التى أشير إليها فى هذه الفهارس. وحرصا منا على تمهيد السبيل أمام القارئ - وبخاصة القارىء غير المتخصص - قمنا بتقسيم كل فصل من فصول الكتاب إلى فقرات حسب الموضوعات التى تتناولها، ووضعنا لها عناوين جانبية بهدف سهولة الإلمام بجزئيات هذه الموضوعات.

ونأمل أن تسهم هذه الطبعة فى ثوبها الجديد فى تمهيد السبيل أمام القارىء نحو مزيد من الاطلاع الجاد والدراسة العميقة فى مجال الفكر الفلسفى.

ولعله من نافلة القول فى هذا المقام أن نلفت نظر القراء إلى أهمية الدراسات الفلسفية ومدى ارتباطها بالحياة.

ونريد هنا أن نشير فقط إلى أحد الجوانب الهامة لهذا الارتباط، فإن فهم التيارات و الأيديولوجيات المنتشرة فى العالم شرقه و غربه يعتمد - فى المقام الأول - على فهم الأفكار الفلسفية التى تشكل الأساس الذى تقوم عليه هذه التيارات وتلك الأيديولوجيات . والإنسان بما هو إنسان لم يعد يستطيع فى عالم اليوم أن

ينعزل عما يموج حوله من اتجاهات فكرية فى شتى أنحاء العالم، إذ أصبحت هذه الاتجاهات تؤثر بطريقة أو بأخرى - إن سلبا أو إيجابا - فى كل مكان تقريبا بفضل ما لدى البشرية اليوم من وسائل حديثة متطورة لنقل الأخبار و الأفكار. فإذا أردنا أن نتابع التطور الفكرى الذى يسود عالم اليوم، و أن نصل الى مستوى الفهم و الإدراك لما يدور حولنا، فعلينا كدارسين للفلسفة أن نتجه لدراسة جذور هذا التطور الفكرى القائم، تلك الجذور الضاربة فى أعماق الفكر البشرى فى شتى مراحله. والفلسفة إذ تطلعنا على ذلك فإنها لا تقف بنا عند حدود الكشف عن الأسس الفكريةللنظريات القائمة و السابقة، بل هى تعمل باستمرار على الوصول بالإنسانية إلى المستوى الأمثل، وذلك عن طريق التطوير المستمر للأفكار والأنساق الفلسفية، والربط بين الفكرة وتطبيقها، وعلى الأخص فى مجال السلوك[1].

والأمل معقود فى تضافر جهود المفكرين والمشتغلين بالفلسفة فى عالمنا العربى نحو إقامة صرح فلسفى جديد، وترسيخ بنيان فكرى أصيل، وبلورة سمات فلسفة عربية إسلامية حديثة، تعمق بنيان شخصية الإنسان العربى المعاصر، وتوائم بين ارتباطه بالأرض التى يعيش فوقها والارتفاع به فى الوقت نفسه نحو السماء، حتى تتحقق خلافته لله فى هذه الحياة .

والله يوفقنا جميعا إلى ما فيه خير أمتنا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

مدينة نصر   ربيع الثانى ١٤١٦ هـ

سبتمبر ١٩٩٥م

دكتور

محمود حمدى زقزوق

أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

وعميد كلية أصول الدين بالقاهرة

---

(١) انظر كتابنا : تمهيد للفلسفة، ص ٣١ - دار المعارف ١٩٩٤

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

بقلم المترجم

الحمدلله والسلام على رسول الله ـ وبعد:

١ ـ لقد كان الأمر الذى جعلنى أحرص على ترجمة هذا «المدخل إلى الفكر الفلسفى» هو أن الكتاب يحاول ـ بأسلوب سهل وواضح ـ أن يثير لدى القارئ الاهتمام بالتفكير فى القضايا الفلسفية المعقدة، وذلك من خلال عرضه الشيق لمجموعة من هذه القضايا كنماذج للتفكير الفلسفى.

ولم يكن قصدى من وراء ترجمة هذا الكتاب أن أقدمه إلى القارئ المتخصص، وإنما قصدت فى المقام الأول أن أقدمه إلى كل قارئ يريد التعرف من أقرب السبل على الفلسفة ومشكلاتها، ومدى الدور الذى تقوم به.

٢ ـ فهناك عدد كبير من القراء غير المتخصصين يتهيبون عندما يسمعون كلمة فلسفة، إذ هى عندهم تعبير عن شئ مبهم، وغامض، لاسبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به. وقديما لاحظ أفلاطون ذلك حينما قال: «إن الجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع [(١)]»والفليسوف ـ فى نظر البعض ـ هو أحد هؤلاء الحالمين الذين يعيشون فى أبراج عاجية منعزلين عن الحياة، أو هو ـ كما يقال أحيانا فى معرض التهكم ـ رجل يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها [(٢)].

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص ١٠٥.

(٢) ينسب إلى وليم جيمس قوله: «إن الفيلسوف الميتافيزيقى يشبه الأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها». انظر أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل، ص ١٦٤. القاهرة ١٩٥٥.



ولكن هذا النفور من الفلسفة و التفلسف إن دل على شىء، فإنما يدل على عدم إدراك للفلسفة، وعلى جهل بقيمة المهمة االتى أنيطت بها . وفى هذا الصدد يقول أزفلد كولبه:

إن الأصوات التى نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة، أو الزعم بأنها من الأمور الكمالية التى لا نفع فيها، إن هى إلا أصوات تصدر عن جهل بماهية الفلسفة ومعناها ورسالتها التى اضطلعت بها فى عصورها المختلفة(١)

٣ ـ ونحن فى بلادنا الناهضة لا ينبغى أن نظن أن الفلسفة الآن تعد نوعا من الترف، وأن البلاد النامية عندها ما يكفيها من التفكير فى مسائل الحياة المادية. فالفلسفة فى حقيقة الأمر ليست ترفا، وإنما الفلسفة ـ كما قال ديكارت ذات مرة : «هى وحدها التى تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين (٢) ».

٤ ـ وربما يعتقد البعض أن الفلسفة لم يعد لها مجال فى عصر التقدم العلمى والتكنولوجى، ولكن هذا اعتقادخاطئ لا يقوم على أساس، إذ أن وظيفة الفلسفة تختلف عن وظيفة العلوم الجزئية. فهذه العلوم تتناول الأشياء فى أجزائها والفلسفة تتناولها فى مجموعها؛ كما أن العلوم الجزئية تتناول الكون من ناحية وصفه بينما الفلسفة تتناوله من ناحية معناه، فهى تحاول أن تعطى للأشياء قيمة وقدرا. والعلوم الجزئية تحاول تفسير الظواهر، والفلسفة تريد أن تصل إلى الحقائق التى تختفى وراء الظواهر (٣).

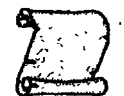
٥ ـ ولسنا بذلك نحاول الدفاع عن الفلسفة . فالفلسفة قوامها التفكير، والتفكير خصيصة الإنسان الجوهرية أراد أم لم يرد. فالفلسفة إذن ليست فى حاجة إلى دفاع. ولكن الذى يمكن أن يقوم به المرء فى هذا الصدد هو محاولة كشف هذه الحقيقة للغافلين عنها. فالتفكير الفلسفى ليس ـ كما يتصور البعض ـ احتكارا

---

(١) المدخل إلى الفلسفة: تأليف أزفلد كولبه وترجمة د. أبو العلا عفيفى ص ٥. لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٤٢.

(٢) مبادئ الفلسفة لديكارت، ترجمة د. عثمان أمين، ص ٤٨ (القاهرة ١٩٦٠).

(٣) انظر : البراجماتزم : تأليف يعقوب فام، ص ١٩ (القاهرة ١٩٣٦).



للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة، إذ أن الإنسان كإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به، والتفلسف ليس شيئا آخر غير استخدام هذا العقل « فالحيوان يرى ويسمع بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية، أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكوّن له فيها رأيا ثم يجتهد فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره، وهذا طريق فهم الشيء فهما واضحا. فإن فعل هذا قلنا إنه يتفلسف»[١].

٦ ـ وعلى ذلك فإنه لا يوجد ـ فى الغالب ـ إنسان لا يتفلسف أو على الأقل فإن لكل فرد منا فى حياته لحظات يكون فيها فليسوفا ينظر ويتأمل ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور. ومن ذلك يتضح لنا أنه على الرغم من نفور جمهور الناس من التفلسف وتشكيكهم فى جدية الفلسفة وقيمتها، ومحاولتهم صرف الإنسان عن البحث فى قضاياها الكبرى ـ بالرغم من هذا كله فإننا جميعا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف، بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف[٢].

فالفلسفة ـ فى واقع الأمر ـ ليست بالشئ الدخيل على الإنسان، فحياته حلقات متصلة من الفكرو التأمل.

وهكذا نجد أن الفلسفة ليست نبتا غير طبيعى فى المجتمع وإنما هى ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان كإنسان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود[٣].

٧ ـ ونظرا لأن البحث فى المسائل الفلسفية الكبرى ليس أمرًا مفروضا على الإنسان من الخارج، وإنما هو نابع من طبيعة تكوين العقل البشرى ذاته، فإننا لن نستطيع ـ حتى إذا أردنا ـ أن نكف العقل عن هذا البحث، لأننا إن فعلنا ذلك نكون كمن يكلف الأشياء ضد طبيعتها وكمن يحاول أن يمنع الحياة من الحركةو النشاط.

(١) مبادئ الفلسفة : تأليف رابوبرت وترجمة أحمد امين، ص ١ ـ ٢، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥م.
(٢) البراجماتزم، ليعقوب فام ص ٤٠.
(٣) انظر كتابنا تمهيد للفلسفة ص ١٣ وما بعدها.



يقول الفيلسوف (كانت) فى مقدمة كتابه (نقد العقل الخالص) : «إن للعقل الإنسانى قدرا غريبا فى ضرب من ضروب معارفه من حيث أنه مثقل بمسائل لايستطيع أن يتفاداها، لأنها معطاة له فى طبيعة العقل ذاته، ولكنه لايستطيع أيضا أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدرة العقل الإنسانى[1]». وإذا كان الأمر هو أن الرغبة فى المعرفة والاهتمام بالمسائل الكبرى - التى تتجاوز أحيانا حدود الطاقة البشرية - من طبيعة العقل البشرى لا تنفك عنه، فإن هناك من الدوافع ما يحرك هذه الرغبة، ويعمل على إثارة غريزة التفلسف الكامنة لدى كل إنسان.

٨ - ومن أهم تلك العوامل التى تدفع الإنسان إلى التفلسف عامل الدهشة الذى يعتبره أفلاطون أصل الفلسفة، إذ أننا نرى بأعيننا الكون بما فيه من مظاهر مختلفة فيقودنا ذلك إلى دراسة العالم كله فتنشأ الفلسفة. كما يذهب أرسطو أيضا إلى مثل ذلك: «فحين أندهش فمعنى ذلك أننى أشعر بجهلى، فأنا أبحث عن المعرفة، ولكن لكى أعرف فحسب لا لكى أرضى حاجة مألوفة[2]».

٩ - ويمثل الشك عاملا آخر من عوامل التفلسف. فالمرء عندما يحصل على المعرفة فإن دهشته تهدأ وتعجبه يزول، ولكنه عندما يتجه لفحص معارفه التى حصل عليها فحصا نقديا، ويبدو له أن المعارف الحسية تخدع، وأن العقل البشرى يتعسر فى متناقضات، وأن ما حصل عليه من معارف عن طريق التقليد ليس له أساس مكين، فإن الشك حينئذ يثور فى النفس محاولا البحث عن معارف يقينية. وفى هذا المعنى يقول الإمام الغزالى:

«إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحقائق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال[3]».

١٠ - ولكن المرء عندما تدفعه الدهشة إلى معرفة الوجود، وحين يدفعه الشك إلى البحث عن أساس لليقين يكون مستغرقا فيما هو خارج ذاته: فى الكون الذى يحيط به وبما فيه من أشياء، وإذا التفت إلى ذاته فإن ذلك يأتى ضمنا. ولكنه

---

(١) إمانويل كانت : نقد العقل الخالص (النص الألمانى) ص ٥ - هامبورج ١٩٦٢.

(٢) مدخل إلى الفلسفة لكارل ياسبرز، ص ١٨ من النص لألمانى، (ميونخ ١٩٦٣).

(٣) ميزان العمل للإمام الغزالى ص ٤٠٩، (القاهرة ١٩٦٤) - دار المعارف.

عندما يرى أنه هو ذاته محاط فى هذا الوجود بظروف وملابسات عديدة، بعضها يستطيع أن يغيره أو يعدل فيه، والبعض الآخر لاحيلة له فيه، ولا يستطيع أن يغير فيه شيئا، فإنه حينئذ يلتفت إلى ذاته ويحس بنفسه، ويعى تلك الظروف والملابسات الأساسية لوجوده كالموت والمرض والآلام والخضوع للصدفة وكوارث الطبيعية إلخ.

ويمثل وعينا بذلك كله منبعا من المنابع الأصيلة للتفلسف، ويعنى أننا نصل بعد الدهشة والشك إلى أعمق أصل للفلسفة حيث يتحول التفلسف من النظرة إلى خارج الذات إلى ذات الإنسان نفسه الذى هو أساس الفلسفة كلها. وفى هذا المعنى يقول إبيكتيت الرواقى(٥٠ ـ ١٣٨): إن أصل الفلسفة هو ملاحظة ضعفنا وعجزنا [١].

تلك هى أهم العوامل التى تدفع الإنسان إلى التفلسف، نكتفى بها فى هذه المقدمة[٢].

* * * *

ولسنا نريد فى هذا المقام أن نطيل أكثر من ذلك فى الحديث عن الفلسفة والتفلسف. فقد تكفل هذا الكتاب بمهمة جذب القارئ إلى خضم الفكر الفلسفى. وفى هذا الصدد يقول الناشر الألمانى للكتاب:

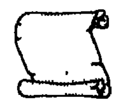
إن السؤال الذى يتردد كثيرا هو : ما هى الفلسفة فى حقيقة الأمر ؟وليس هناك أحد لم يسأل نفسه ذات مرة هذا السؤال.«ولكن بعض من يحاولون الحصول على إجابة لهذا السؤال يصابون بخيبة أمل عندما يبحثون عن ذلك فى أحد القواميس أو الكتب التعليمية، وذلك لأنهم لن يستطيعوا من خلال الوصف التجريدى الذى يطالعونه أن يظفروابأى تصور حى عن الفلسفة.

ومن أجل ذلك يفتح الأستاذ بوخينسكى طريقا آخر للفهم فى هذا الكتاب الذى يدعونا فيه إلى أن نتأمل معه فى مشاكل الفلسفة الأساسية التى هى أيضا مشاكل حياتنا. ومن خلال طريقة عرضه الحية للمشكلات يجذبنا بسرعة إلى داخل

---

(١) مدخل إلى الفلسفة لكارل ياسبرز، ص ٢٠.

(٢) انظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ١٩ ـ ٢٣.



مسالك الأفكار ويدفعنا بهذه الطريقة إلى التفلسف معه... فنحن إذن لن نتوصل إلى مجرد تعريفات وإنما نتوصل إلى تجربة الفلسفة. وهذه ميزة خاصة لهذا المدخل.

والمؤلف يتمتع بشهرة دولية فى عالم التخصص، وعلى وجه الخصوص بصفته باحثا فى القوانين المنطقية. ونظرا لتمكنه تماما من مادته فإنه لذلك يستطيع أن يفتح أيضا أمام غير المتخصص طريقا للفكر الفلسفى».

* * * *

أما عن فصول الكتاب فهى حديث عن القضايا التالية: القانون، الفلسفة، المعرفة، الحقيقة، الفكر، القيم، المجتمع، الإنسان، الوجود، المطلق.

وقد بدأ المؤلف كتابه بالحديث عن القانون لأنه يعتقد - كما يبدو لى وخاصة أنه يخاطب القارئ الأوربى - أن الناس فى عصرنا يحترمون القوانين العلمية وينظرون إليها نظرة إكبار وتقدير، وبمناقشة المؤلف ابتداء لهذا الموضوع - الذى يبدو أنه لاصلة له بالفلسفة - يبين أنه حتى هذا الموضوع يمثل مشكلة فلسفية. وبهذا يقود القارئ بعد الاقتناع بذلك إلى خضم المشكلات الفلسفية الأخرى.

ولكنى رأيت - وأرجو أن أكون محقا فيما رأيت - أن أبدأ بالفصل الذى يتحدث عن الفلسفة مع أنه الفصل الثانى عند المؤلف، وذلك حتى يستطيع القارئ العربى - وبوجه خاص القارئ غير المتخصص - أن يجد من البداية إجابة سريعة وتصوراً لهذا العلم الذى يسمى بالفلسفة قبل أن يصطدم بالمشكلات الفلسفية ذاتها، وما عدا ذلك فقد التزمت بترتيب فصول الكتاب كما أرادها المؤلف.

* * * *

وأما فيما يتعلق بالترجمة فإنى قد التزمت بالنص التزاما تاما، وقد آثرت ذلك على تركيز الاهتمام فى صياغة كلام المؤلف بعبارات أدبية وبأسلوب بلاغى. وحين بدا لى فى بعض الأحيان أن العبارات فى حاجة إلى توضيح قمت بإضافة بعض الكلمات بين الأقواس لتوضيح المقصود أو ذكرت التوضيح فى الهامش.

والكتاب فى أصله الألمانى لا هوامش له إطلاقا، وقد قمت بالتعليق عليه للتعريف بإيجاز ببعض الفلاسفة الذين ورد ذكرهم من خلال فصول الكتاب، وكذلك التعريف ببعض الأفكار التى لم يفصّل المؤلف القول فيها.

وقد اعتمدت فى ترجمتى للكتاب من الألمانية إلى العربية على الطبعة الرابعة التى صدرت فى عام ١٩٦٢ عن دار النشر المعروفة بمكتبة هردر Herder-Bücherei بمدينة فرايبورج بألمانيا الغربية. والعنوان الأصلى للكتاب هو: طرق إلى الفكر الفلسفى، مدخل إلى المفاهيم الأساسية:

Wege zum philosophischen Denken, Einführung in die Grundbegriffe.

وقد تصرفت بعض الشيء فى العنوان واكتفيت بأن يكون عنوان الكتاب هو: مدخل إلى الفكر الفلسفى.

* * * *

وأخيرًا لابد لنا فى نهاية هذه المقدمة من إعطاء القارئ فكرة سريعة عن مؤلف الكتاب.

المؤلف هو جوزيف م. بوخينسكى Joseph M.Bochenski. ولد فى ٣٠ أغسطس عام ١٩٠٢ فى بولندا. درس علوم الاقتصاد فى جامعة بوزن ببولندا ثم درس الفلسفة فى فريبورج بسويسرا، وحصل على الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٣١. ثم درس علوم اللاهوت فى روما وحصل أيضًا على الدكتوراه فى اللاهوت عام١٩٣٤. ثم عمل محاضرًا فأستاذًا للمنطق فى روما. وفى عام ١٩٤٥ عين أستاذا للفلسفة فى كلية الفلسفة بجامعة فريبورج بسويسرا. وشغل منصب عميد الكلية المذكورة من عام ١٩٥٠ حتى ١٩٥٢. وكان أستاذًا زائرًا فى عامى ١٩٥٦/٥٥ بجامعة نوتردام بولاية إنديانا الأمريكية، ويشغل الآن منصب أستاذ تاريخ الفلسفة ومدير معهد بحوث أوروبا الشرقية فى فريبورج بسويسرا.

وله مؤلفات عديدة معظمها باللغة الألمانية ومنها ما هو باللاتينية والفرنسية، وترجم بعضها إلى لغات أخرى. ومن أهم المؤلفات ما يأتى:

- المنطق الصورى: ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٥٦ والثالثة عام ١٩٧٠ فى ميونيخ/ فرايبورج، ويقع فى ما يقرب من سبعمائة صفحة.

- المنطق الرياضى: ظهر فى عام ١٩٥٤

- الفلسفة الأوروبية المعاصرة: ظهرت الطبعة الأولى عام ١٩٤٧ ثم ظهرت طبعة ثانية منقحة ومزيدة عام ١٩٥١ فى برن - ميونيخ.

(وقد ظهرت فى الفترة الأخيرة ترجمة عربية للكتاب المذكور)[1].

- مناهج الفكر المعاصر: ظهرت الطبعة الخامسة منه عام ١٩٧١ فى ميونيخ.

- المادية الجدلية الروسية: ظهرت الطبعة الخامسة منه عام ١٩٦٧ فى برن وميونيخ.

* * * *

وأرجو أن أكون بترجمة كتاب بوخينسكى «مدخل إلى الفكر الفلسفى» قد قدمت لطلاب الفلسفة وطلاب الثقافة العامة ما يعينهم على تفهم الفلسفة ومشكلاتها. وكلنا أمل فى قيام نهضة فكرية حقيقية فى عالمنا العربى لا تقتصر على دراسة فلسفات ومذاهب الآخرين، وإنما تضيف إلى الفكر الإنسانى ما يعمل على إثرائه.

والله يوفقنا جميعا إلى ما فيه خير أمتنا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

القاهرة فى ٢٠ جمادى الآخرة ١٣٩٣هـ.

٢٠ يوليو ١٩٧٣ م.

دكتور

محمود حمدى زقزوق

---

(١) نقله إلى العربية عن ترجمة فرنسية محمد عبد الكريم الوافى تحت عنوان (تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا) ونشرته مكتبة الفرجانى بطرابلس - ليبيا (١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م) وظهرت ترجمة أخرى قام بها الدكتور عزت قرنى وصدرت فى سلسلة عالم المعرفة بالكويت العدد ١٦٥ - سبتمبر ١٩٩٢. وقد ورد فيها اسم المؤلف على النحو التالى : إ.م. بوشنسكى. والصحيح ما ورد هنا.

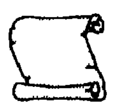
بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

لقد ألقيت هذه المحاضرات العشرة فى برنامج خاص لإذاعة إقليم بافاريا [بألمانيا الغربية] خلال شهور مايو ويونية ويولية من عام ١٩٥٨. ولم أغير فى النص من أجل نشرها إلا فى بعض جزئيات أسلوبية فقط؛ وما عدا ذلك فإن القارئ يجد النص هنا كما ألقى على موجات الأثير.

ومن ذلك تتضح أيضا خصوصيةهذا الكتاب الصغير. فقد تحريت فى مضمونه البساطة والسهولة فى العرض. ولا يمكن الحديث هنا بطبيعة الحال عن كمال أيا كان - سواء فى حصر الاتجاهات أو فى عرض المشكلات، فقد كان الهدف هو أن أوضح للمستمع - الذى لم يدرب تدريبًا فلسفيًا - ما هى الفلسفة وكيف تشتغل بموضوعاتها، وذلك من خلال عرض بعض المشكلات. ولهذا فلم يكن من المهم فى هذا المجال أن أتناول أو أشير مثلا إلى مفاهيم مثل المفهوم«الوجودى» للإنسان أو الروح الموضوعى الهيجلى أو ما شاكل ذلك - رغم أننى آسف لذلك - فقد كان من اللازم أن يكون هناك اختيار [لبعض المشكلات]، كما أن التحديد الزمنى الدقيق بسبع وعشرين دقيقة قد اضطرنى أحيانا إلى أن أحذف بعض المكتوب.

ويمكن للمرء فى واقع الأمر أن يجرى هذه التأملات [حول الفلسفة] بطريقتين: الأولى: هى العرض «الموضوعى» المحايد لبعض وجهات النظر بدون أن يفصح المؤلف فى أثناء ذلك عن وجهة نظره. أما الطريقة الثانية: فإنها تتمثل فى أن يكون المنطلق من بادئ الأمر من وجهة نظر محددة تناقش من خلالها المشكلات والحلول أيضًا. وقد اخترت الطريقة الثانية عن قصد،وذلك لأن الطريقة الأولى قد بدت لى ببساطة أمرًا غير ممكن. إذ أن عرضًا «موضوعيًا» - بالمعنى



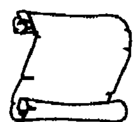
المشار إليه ـ للمشاكل الأساسية للفلسفة لا وجود له إطلاقا، ولا يمكن أن يوجد أيضًا. وهذا هو رأيى الشخصى.

ومن الواضح أن وجهة النظر التى تعرض هنا هى وجهة نظر المؤلف. وبذلك أصبحت هذه السلسلة من التأملات أيضًا شيئا مختلفا تماما عما كان ينبغى أن تكون عليه فى بادئ الأمر: أى أنها عرض مجمل جدًا ـ ولكن فى بعض النواحى عرض مفهوم وواضح ـ لإحدى الفلسفات، وأعنى بذلك تلك الفلسفة التى أرى أنها هى الفلسفة الحقة.

وهذه المحاضرات يتم نشرها على أمل أن بعض مستمعى يودون أن يكون لديهم نص هذه المحاضرات، وفوق ذلك أرجو أن يكون فى نشرها ما قد يمهد للبعض طريقا إلى الفكر الفلسفى.

* * * *

الفصل الأول



الفلسفة (*)

١ـ ظاهرة التفلسف :

ليست الفلسفة من الأمور التى تهم المتخصص فقط [وإنما تهم الجميع]، وذلك لأنه ـ وإن كان هذا الأمرقد يدعو إلى الدهشة ـ لايوجد فى الغالب إنسان لايتفلسف، أو على الأقل فإن لكل إنسان لحظات فى حياته يكون فيها فيلسوفًا، وهذا شئ يصدق بوجه خاص على علماء الطبيعة والمؤرخين والفنانين. فهؤلاء جميعًا تعودوا أن يشتغلوا بالفلسفة إما فى وقت مبكر أو فى وقت متأخر. ولكن البشرية لم تستفد فى الحقيقة من ذلك فائدة تذكر، حيث أن المؤلفات الفلسفية لهؤلاء المتفلسفين من غير المتخصصين ـ سواء كانوا علماء مشهورين فى الطبيعة أو شعراء أو ساسة ـ هى مؤلفات رديئة، وتحتوى فى الغالب على فلسفة ساذجة تتسم بالطفولة وغالبًا ما تكون خاطئة، ولكن هذا شيء جانبى، إذ المهم أننا جميعًا نتفلسف، وكما يبدو يجب أن نتفلسف.

٢ـ صعوبة تحديد معنى الفلسفة :

ومن أجل ذلك فإن السؤال الذى يهم الجميع هو: ما هى الفلسفة فى حقيقة الأمر؟ ومما يؤسف له أن هذا السؤال يعد من أصعب الأسئلة الفلسفية. ولست أعرف إلا القليل من الكلمات التى لها معان كثيرة مثل كلمة «فلسفة». ولقد اشتركت منذ بضعة أسابيع فى ندوة عقدت فى فرنسا[١]، وضمت كثيرًا من قادة الفكر الأوروبيين والأمريكيين. وقد تحدثوا جميعا عن الفلسفة، ولكنهم كانوا يقصدون بهذا التعبير أشياء مختلفة اختلافا تاما. ونريد هنا أن نلقى نظرة قريبة على التفسيرات المختلفة للفلسفة ثم نحاول أن نجد طريقا للفهم وسط هذا الحشد من التعريفات والآراء.

(*) نشر هذا الفصل فى العدد ٤٨ من مجلة الفكر المعاصر ـ فبراير١٩٦٩ ـ تحت عنوان : «محاولة لتعريف الفلسفة».

(١) كان ذلك فى أوائل عام ١٩٥٨.



٣- هل الفلسفة مجرد مرحلة أولية لتجميع المشكلات؟

أولا : هناك رأى يذهب إلى القول بأن الفلسفة مفهوم جامع لكل مالم يستطع المرء حتى الآن أن يتناوله تناولا علميا، وهذا الرأى هو - على سبيل المثال - رأى اللورد برتراند راسل [١]، ورأى كثير من الفلاسفة الوضعيين[٢] الذين يلفتون نظرنا إلى أن الفلسفة والعلم كانا يعنيان عند أرسطو[٣] شيئا واحدًا، وأن العلوم الجزئية قد انفصلت فيما بعد عن الفلسفة: فانفصل الطب أولا ثم علم الطبيعة فعلم النفس، وأخيرًا المنطق الصورى نفسه الذى يدرس اليوم فى الغالب فى الكليات الرياضية - كما هو معروف - وبعبارة أخرى ليس هناك إطلاقا فلسفة بالمعنى المحدد الذى يطلق مثلا على الرياضات بموضوعها الخاص. فالفلسفة ليس لها موضوع من هذا القبيل. وإنما تطلق الفلسفة على محاولات معينة لتوضيح مشكلات مختلفة ما زالت غير ناضجة.

٤- نقد هذا الرأى:

والحق أن هذه وجهة نظر هامة، والاعتراضات التى ذكرت تبدو فى بادئ الأمر مقنعة. ولكن لو نظرنا إلى الموضوع نظرة أدق فستظهر لنا شكوك كثيرة، وذلك لما يأتى:

١ - لو صح ما قاله هؤلاء الفلاسفة لكان ينبغى أن يكون لدينا اليوم فلسفة أقل مما كان هناك قبل ألف سنة مثلا. ولكن الحال ليس كذلك بالتأكيد، فالفلسفة توجد اليوم ليس بصورة أقل، بل بصورة أكثر من أى وقت مضى. ولست أعنى

---

(١) برتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) فيلسوف إنجليزى ومن أعلام المنطق الرياضى. كان فى بداية أمره أفلاطونيا ثم تحول شيئا فشيئا إلى المذهب الوضعى. وكان معروفا أيضا بدفاعه عن السلام، يصفه بوخينسكى (فى كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة ص ٥٩) بأنه فليسوف علمى كلاسيكى، يذهب إلى أنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا بمناهج العلوم الطبيعية. وتقترب واقعيته من واقعية هيوم، ويخيم على فلسفته مسحة من الشك المطبق. ورغم عبقريته وضخامة إنتاجه فإنه لم يستطع أن يضع مذهبا فلسفيا متناسقا يربط بين جميع نظرياته وآرائه، ولم يستطع أيضا تحاشى الوقوع فى التناقض أحيانا. ولعل ذلك يرجع إلى أن موقفه الفكرى ظل متغيرا ومتطورا باستمرارغير مستقر فى موضع واحد.

(٢) الوضعية Positivism من المذاهب التجريبية التى لا تعترف إلا بالواقع المحسوس فهى ترد المعرفة إلى التجربة وترفض المفاهيم الميتافيزيقية العامة. وترجع تسمية هذا المذهب بالوضعية إلى أوجست كومت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) . وقد مهد لهذا الاتجاه فى الفلسفة دفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦).

(٣) أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) هو أعظم الفلاسفة القدماء بجانب أفلاطون.

المفكرين من الناحية العـددية فقط ـ وهؤلاء يبلغون اليوم عشـرة آلاف تقريبا ـ بل أعنى أيضًا الناحـية العددية للمـشاكل موضوعـات البحث. فلو قارن المرء فلسـفة اليونان القدماء بفلسفتنا لوجد أننا نطرح على أنفسنا فى القرن العشرين بعد المسيح أسئلة أكثر بمراحل مما عرف اليونان(١).

٢ ـ صحيح أن هناك علوما مـختلفة قد استقلت بنفسـها عن الفلسفة بمرور الزمن. ولكن الأمر الذى يسترعى الانتباه حـينئذ هو أنه عندما يستقل علم خاص من هذا القبيل بذاته فـإنه ينشأ فى الوقت نفسه تقريبًا علم فلسـفى مقابل. وهكذا عندما انفـصل المنطق الصورى عن الفلسـفة فى العصور الأخـيرة مثـلا نشأت فى الوقت نفسه فلسفة المنطق التى شاعت ونوقشت نقاشا حاميًا. وما يكتب اليوم مثلا عن الفلسفـة وما يثار حولهـا من نقاش فى الولايات المتحدة الأمـريكية ربما يكون أكثر مما يكتب ويثار من نقاش حول المسائل المنطقية البحتة، رغم أن هذه البلاد تعد رائدة فى المنطق، أو أن ذلك يحـدث لهذا السبب. وتبـين لنا الوقائع أن الفلسـفة بدلا من أن تموت بسبب تطور العلوم فإنها تصبح أكثر حيوية وأكثر غنى.

٣ ـ وهناك أخيرًا سؤال مـاكر مـوجه إلى هؤلاء الذين يرون أنـه لا توجد فلسفـة: باسم أى اتجاه فكرى وباسم أى علم يوجه هـذا الزعم؟ لقد لفت أرسطو نظر أعداء الفلسفـة إلى ما يأتى: إما أنه ينبغى على المرء ـ كـما يقول أرسطو ـ أن يتفلسف، وإما أنه ينبغى عليه ألا يتفلسف. ولكن إذا لم ينبغ أن يتفلسف المرء فإن ذلك يكون فقط باسم فلسفة من الفلسـفات. وإذن فإن المرء إذا لم ينبغ عليه أيضًا

---

(١) يتحدث بوخيـنسكى عن ذلك بتفصيل أكثر فى كـتابه الفلسفة الأوروبية المعاصـرة (ص ٥٢) فيقول : إن الأعمال الفلسفية للفلاسفة المعاصرين تفوق الحصر، ويكفينا فى هذا المقام إيراد بعض الأمثلة :

فى عام ١٩٤٦ صدر فى إيطاليـا وحدها ما لايقل عن ثلاثين مجلة فلسفيـة متخصصة. أما المدرسـة التومائية على المستوى الدولى فإنهـا تشرف وحدها على إصدار أكثر من عشـرين مجلة فلسفية متخـصصة، وقد أورد الفهـرس الذى أصدره المعهد الدولى للفـلاسفة فى فصل دراسى واحـد من عام ١٩٣٨ قائمة تضم أكـثر من سبعة عشر ألفا من عناوين البحوث الفلسفية، ولا يقتـصر الإنتاج الفلسفى على الناحية الكمية فحسب، فقد تعددت المسائل وتشعبت القـضايا الفلسفية وتزايد عدد المشكلات التى عالجهـا الفكر الفلسفى المعاصر، وأنتج العديد من الفلاسفة عددًا كبيرًا من الأعمال الفلسفية ذات الأهمية البالغة.

وليس من المبالغـة فى شىء القول بأن الفلسفـة المعاصرة تعد من أخـصب الفلسفات وأكثـرها ثراء على مدى التاريخ الإنسانى، وأن العديد من الفلاسفة المعاصرين سيتركون آثارًا بارزة عبر تاريخ الفكر الفلسفى.



أن يتـفلسف فإنه رغم ذلك يـتحـتم عليه أن يتـفلسف. وهذا شيء يصـدق على عصرنا. وليس هناك شيء أكـثر تسلية من رأى هؤلاء الذين يعتـقدون أنهم أعداء للفلسفـة ويأتون باعتـراضات فلسفـية لها شـأنها لكي يبرهنـوا على أنه لا توجد فلسفة.

وإذن يتضح لنا أن من الصعب اعتبـار هذا الرأى الأول على حق. فالفلسفة يجب أن تكون شيئا آخر غير حوض تتجمع فيه مشاكل غير ناضجة. لقد مارست الفلسفة أيضًا هذه الوظيفـة بالتأكيد أحيانا، ولكن الفلسفة بالتـأكيد شيء أكثر من هذا.

٥- إنكار علمية الفلسفة:

ثانيا: هناك رأى آخر يزعم - على العكس من الرأى الأول - أن الفلسفة لن تختفي أبدا حـتى لو انفصلت عنها كل العلوم الممكنة، وذلك لأن الفـلسفة - بناء على هذا الرأى - ليست علمًا. فهي تبحث - كما يقال - فيما فوق العقل وما وراء الفهم، تبحث عن شيء هو فوق الفهم أو على الأقل يقع عند حدوده القصوى. وإذن فإن مشاركة الفلسفة للعلم والعقل مشاركة ضئيلة. فمجالها يقع خارج نطاق العـقل. والتفلسف - طبـقـا لهذا الرأى - ليس البـحث بواسطة العـقل ولكن بأية طريقة أخرى هي بشكل أو بآخر طريقة غـير عقلية. وهذا الرأى من الآراء الشائعة اليوم والتي وجدت انتشارا كبـيرا وبخاصة في القارة الأوربية. ومن بين ممثلي هذا الرأى بعض من يدعون بـالفلاسفـة الوجوديين[1]. وأحد الممثلين المـتطرفين لهذا الاتجاه هو الأستاذ جان فال[2] الفيلسوف الباريسي المشهور والذى يرى أنه لايوجد

---

(١) الفلسفةالوجـودية هي اتجاه فلسفي يجعل الوجود الإنسـاني محور التفلسف. وتعتـبر الوجودية في بداية أمرها حـركة مضادة للمـثالية الألمانية ممثـلة في فلسفة هيجل التـي جعلت من الإنسان الفرد مـجرد لحظة من لحظات بروز الفكرة المطلقة، وفوق ذلك تعد الوجودية تمردًا ضد الفلسفات الماهوية (نسبة إلى الماهية) الغربية. وقد مهدت فلسفة كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) الطريق للوجـودية، ومن اكبر ممثليها في ألمانيا مارتين هيدجر وكارل ياسـبرز، وفي فرنسـا جبريل مـارسيل الذى يمثل الوجـودية المسيحـية وجان بول سـارتر الذى يمثل الوجودية الملحدة. راجع أيضا كـتابنا: دراسات في الفلسفة الحديثـة ص ٢٢٨ وما بعدها - دار الفكر العربي ١٩٩٣.

(٢) من مؤلفاته التي ترجمت إلى العربية كتاب (طريق الفـيلسوف) ترجمه من الإنجليزية: د. احمد حمدى محمود وراجعه: د. أبو العلا عفيفي، ونشرته مؤسسة سجل العرب - القاهرة ١٩٦٧.



فى حقيقة الأمر فرق جوهرى بين الفلسفة والشعر. ولكن يقترب من جان فال فى هذا الصدد الفيلسوف الوجودى المعروف كارل ياسبرز[1]. وترى الفيلسوفة السويسرية جين هرش أن الفلسفة فكر واقع على الحدود بين العلم والموسيقى؛ وأما جبريل مارسيل[2]، وهو فيلسوف وجودى آخر، فقد نشر مباشرة فى كتاب فلسفى قطعة موسيقية من تأليفه - ولا نريد هنا أن نتحدث عن الروايات التى دأب بعض الفلاسفة الحاليين على كتابتها[3]. وهذا الرأى يعتبر أيضًا دعوى فلسفية جديرة بالاهتمام. ويمكن للمرء أن يذكر أشياء كثيرة فى صالحه:

أولا: أنه يتحتم على الإنسان أن يستخدم فى مسائل الحدود القصوى - وهى فى الغالب مسائل فلسفية - كل قواه وطاقاته الإرادية والخيالية والشعورية مثل الشاعر.

ثانيا: أن العقل لا سبيل له إطلاقا إلى المعطيات - وينبغى على المرء إذن أن يحاول إدراكها بوسائل أخرى إلى الحد الذى يكون فيه ذلك ممكنا.

ثالثا: إن كل ما يخص العقل يتبع هذا أو ذاك من العلوم. وإذن يبقى للفلسفة هذا الفكر الشاعرى فقط على الحدود أو بعيدا جدا عن حدود العقل. ولعل من الممكن ذكر أسباب أخرى من هذا النوع.

---

(١) كارل ياسبرز (١٨٨٢ - ١٩٦٩) فيلسوف ألمانى، يعتبر من أوائل الفلاسفة الذين قاموا بنشر أعمال فلسفية ذات طابع وجودى، ولكنه يختلف عن باقى الفلاسفة الوجوديين فى أن نظريته أشد إحكاما وأكثر قربا من الميتافيزيقا مع الاتجاه نحو ضرب من اللاهوت الطبيعى. كان فى بداية أمره عالما نفسيا، وكان كتابه (سيكلوجية إدراك العالم) عام ١٩١٩ نقطة تحول إلى الفلسفة. . أصدر عام ١٩٣٢ كتابه الفلسفى الرئيسى بعنوان (الفلسفة) فى ثلاثة أجزاء. وله بجانب ذلك كتاب (المنطق الفلسفى) عام ١٩٤٧ ويقع فى ١١٠٣ صفحة. تمتاز كتاباته بسهولة الأسلوب نسبيا، وفى الوقت نفسه تمتاز بالعمق والقدرة على التحليل بشكل يدعو إلى الإعجاب. وهو يلتقى فى موقفه الفكرى مع وجهات النظر التى نجدها عند غيره من الفلاسفة الوجوديين. ويعترف ياسبرز بأن فلسفة «كانت» كان لها تأثير كبير على فلسفته. (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى ص ١٩٢، ١٩٧).

(٢) جبريل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣) فيلسوف وجودى فرنسى. ظهرت له بحوث وجودية منذ عام ١٩١٤ فى مقالته المسماة (الوجودية والموضوعية)، وتعد فلسفته أقرب الفلسفات الوجودية لفلسفة كيركيجارد رغم أنه وضع آراءه قبل أن يطلع على كيركيجارد. يعد أحد الممثلين المعاصرين الكبار فى فرنسا للكاثوليكية على المستوى الفلسفى مع اتخاذه موقفا سلبيا تجاه مذهب القديس توماس الأكوينى. يذهب مارسيل إلى القول باستحالة إثبات وجود الله عن طريق المناهج العقلية ويرى أن إدراك المرء لله يتم عن طريق حبه وعبادته وتمجيده (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى ص ١٨٩ - ١٩١)

(٣) يشير بذلك على وجه الخصوص إلى الفيلسوف الوجودى جان بول سارتر.

٦- نقد إنكار علمية الفلسفة :

ولكن هذا الرأى مرفوض من جانب عدد كبير من المفكرين، ومن بينهم من هو من أنصار العبارة التى قالها لودفيج فتجنشتاين[١]. : «يجب على المرء أن يصمت عما لا يمكنه أن يتكلم عنه» .

ويقصد فتجنشتاين «بالكلام» هنا الكلام المعقول، أى التفكير. وإذا كان المرء - كما يقول خصوم الفلسفة الشاعرية - لايستطيع أن يفهم شيئا بوسائل المعرفة الإنسانية العادية أى بالعقل، فإنه لا يستطيع أن يفهم شيئا إطلاقا. فالإنسان يعرف طريقتين ممكنتين فحسب لكى يعرف شيئا:

إما أن يرى الشيء ويعرفه بطريقة مباشرة - حسية كانت أو عقلية -وإما أن يستنتجه. وكلاهما عمل معرفى وفى جوهره عمل للعقل. وإذا أحب المرء شيئا أو كرهه أو صادف خوفًا من أى نوع أو شيئا يتقزز منه أو ما شابه ذلك، ربما يستنتج من ذلك أنه يحس بالشقاء أو بالسعادة - ولكن فوق ذلك كله لا شيء على الإطلاق. هكذا يقول هؤلاء الفلاسفة. ويجب أن أثبت بكل أسف أنهم يضحكون من ممثلى الرأى الآخر فى وجوههم ويقول عنهم إنهم خياليون، أو شعراء أو أناس غير جادين.

ولست أريد هنا أن أدخل فى مناقشة هذه المسألة - وسنجد فيما بعد فرصة لذلك. ولكن هناك شيئا أود أن أذكره وهو أننا لو نظرنا إلى تاريخ الفلسفة ابتداء من اليونانى القديم طاليس[٢].حتى مرلو - بونتى[٣].وحتى ياسبرز فإننا نجد أن

---

(١) لودفيج فتجنشتاين (١٨٨٩ -١٩٥١) فيلسوف نمساوى ولد فى فيينا ومات فى كمبردج، كان تلميذا وصديقا لبرتراند رسل، ويعد من أعلام الوضعية الجديدة وله كتاب «رسالة منطقية فلسفية» نشره فى عام ١٩٢١ وهو الكتاب الوحيد الذى نشر فى حياته، وقد نشرت بقية مؤلفاته بعد وفاته. ويختم كتابه المذكور بالعبارة التى أوردها بوخينسكى أعلاه. وقد ظهرت لهذا الكتاب ترجمة عربية قام بها د. عزمى إسلام ونشرتها مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة فى عام ١٩٦٨. وقد عالج فتجنشتاين فى كتابه هذا أهم نظريات الوضعية الجديدة.

(٢) طاليس (٦٤٠ - ٥٤٦ ق.م) هو احد الحكماء السبعة وأول الفلاسفة اليونان. ذهب إلى أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الوحيد الذى منه تتكون الأشياء

(٣) مرلو - بونتى (١٩٠٨ - ١٩٦١) فيلسوف فرنسى من أعلام الفلسفة الوجودية، كان يصدر مع سارتر مجلة «الأزمنة الحديثة».



الفيلسوف قد حاول دائمًا أن يفسر الحقيقة الواقعة. ولكن التفسير هنا يعنى تفسيرا عقليا للشيء موضوع التفسير، أى بمساعدة العقل. وأيضًا أولئك الذين هم من ألد الخصوم لاستعمال العقل فى الفلسفة - مثل برجسون[1]. - قد فعلوا ذلك دائما. فالفيلسوف - كما يبدو على الأقل - هو أحد الذين يفكرون تفكيرا عقليا، إنه يحاول أن ينقل الوضوح - وهذا يعنى النظام ويعنى بالتالى الفهم - إلى العالم وإلى الحياة. وإذا ألقينا نظرة إلى التاريخ وأقصد بذلك نظرة إلى مافعله الفلاسفة حقيقةلا إلى ما قالوه عن أعمالهم - فإننا نجد أن الفلسفة كانت على العموم عملا عقليًا علميًا، كانت نظريات وليست شعرا. وأحيانا كان هناك من بين الفلاسفة أيضا شعراء موهوبون: هكذا كان أفلاطون [٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م] وهكذا كان القديس أوغسطين[2]. - وجان بول سارتر[3]. - إذا جاز للمرء أن يقارن بالكبار أحد الكتاب المعاصرين - فقد كتب سارتر بعض القطع المسرحية الجيدة. ولكن هذا كله يبدو عندهم قبل كل شيء وسيلة لنقل الأفكار. فالفلسفة فى جوهرها - كما ذكرنا - كانت دائما نظريات وكانت علما.

---

(١) هنرى برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) فيلسوف فرنسى، يعد من أهم الممثلين لفلسفة الحياة وأكثرهم أصالة. (انظر الحديث عن فلسفة الحياة فى أحد هوامش الفصل الثالث عند الحديث عن فلهلم ديلتاى). وأهم مؤلفات برجسون التى تتضمن نظرياته ما يأتى : .

(أ) دراسات للمعطيات المباشرة للشعور - صدر فى عام ١٨٨٩ - ويشتمل على نظريته فى المعرفة.

(ب) المادة والذاكرة - صدر عام ١٨٩٦ - ويتضمن نظرياته فى علم النفس.

(ج) التطور الخالق (صدر عام ١٩٠٧) ويحتوى على مذهبه الميتافيزيقى المؤسس على البيولوجيا النظرية.

(د) منبعا الأخلاق والدين - عام ١٩٣٢ - ويشتمل على نظريته فى علم الأخلاق.وفلسفة الدين.

وقد قام المرحوم الدكتور محمود قاسم بترجمة كتاب التطور الخالق. وقام كل من الدكتور سامى الدروبى والدكتور عبد الله عبد الدايم بترجمة كتاب منبعا الأخلاق والدين.

(٢) اوغسطيس (٣٥٤ - ٤٣٠) ولد فى تاجستا بشمال إفريقيا (الآن سوق الأخرس بالجزائر). من أشهر آباء الكنيسة المسيحية، كان فى فلسفته متأثرا بأفلاطون.

(٣) سارتر فليسوف واديب فرنسى ولد عام ١٩٠٥ يعتبر أشهر الممثلين للفلسفة الوجودية فى فرنسا. وتعد فلسفته تعبيرا عن يأس إنسان ما بعد الحرب وبصفة خاصة يأس الإنسان الفرنسى الذى هزمته النازية شر هزيمة. كما يمكن اعتبار هذه الفلسفة أيديولوجية لإنسان يفتقر إلى المعتقد والأسرة والهدف فى الحياة. (راجع ايضا بوخينسكى فى كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة ص ١٨١).



٧- موضوع علم الفلسفة :

وإذا كان الأمر كذلك فإن السؤال التالى يفرض نفسه مرة أخرى: علم ماذا؟ إن عالم الأجسام يبحثه علم الطبيعة، وعالم الحياة يبحثه علم الحياة، وعالم الوعى يبحثه علم النفس، والمجتمع يبحثه علم الاجتماع. فماذا يبقى للفلسفة كعلم، وما هو مجالها؟

هذا سؤال نتلقى عنه إجابات مختلفة جدا من جانب العديد من المدارس الفلسفية. وسوف أسرد بعض المهم منها:

الإجابة الأولى: الفلسفة هى علم المعرفة. فالعلوم الأخرى تتوصل إلى معارف ولكن الفلسفة تبحث إمكانية المعرفة نفسها - تبحث شروط وحدود المعرفة الممكنة. هكذا قال إمانويل كانت [١]. وكثيرون من أتباعه.

الإجابة الثانية: الفلسفة هى علم القيم. فكل علم من العلوم الأخرى يبحث فيما هو كائن؛ وأما الفلسفة فإنها على العكس من ذلك تبحث فيما ينبغى أن يكون. وهذه هى الإجابة التى قدمها - على سبيل المثال - أتباع المدرسة المسماة بمدرسة جنوب ألمانيا[٢]. وعدد وفير من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين.

الإجابة الثالثة: الفلسفة هى علم الإنسان: وذلك باعتباره شرطا وتأسيسا لكل شئ آخر. وبناء على هذا الرأى فإن كل شئ يتعلق فى الواقع بالإنسان بأى صورة من الصور. ولكن الفلسفة قد جعلت من هذه العلاقة، وبذلك من الإنسان نفسه بهذا المفهوم، موضوعها الخاص. وهذا ما يدعو إليه كثير من الفلاسفة الوجوديين.

الإجابة الرابعة: مجال الفلسفة هو اللغة. ويقول فتجنشتاين: «ليس هناك عبارات أو قضايا فلسفية، ولكن هناك عرض توضيحى فقط للقضايا أو العبارات»[٣].

---

(١) إمانويل كانت (١٧٢٤ -١٨٠٤) هو أعظم الفلاسفة الألمان. كانت فلسفته مصدرا للمثالية الألمانية التى تمثلت فى فلسفات كل من فيشته وشلنج وهيجل.

(٢) تسمى على وجه الدقة مدرسة جنوب غرب ألمانيا وهى إحدى المدارس الحديثة، كانت تريد إحياء فلسفة كانت Neukantianismus وكان مقر هذا الاتجاه فى كل من هيدلبرج وفرايبورج بألمانيا فى الفترة من ١٨٩٠ إلى ١٩٣٠، وكان يتزعمه كل من فندلبند Windelband وركرت: Ricket

(٣) يرى دعاة الوضعية المنطقية أن وظيفة الفلسفة تتمثل فى تحليل العبارات والقضايا لتوضيح مفهوماتها وإزالة اللبس والغموض عنها.



فالفلسفة تبحث لغة العلوم الأخرى من وجهة نظر بنائها الداخلى: وهذه هى نظرية لودفيج فتجنشتاين وغالبية الوضعيين المنطقيين المعاصرين[1].

٨ـ صراعات فكرية :

تلك هى بعض الآراء فقط من بين العديد من الآراء من هذا القبيل. وكل واحد منها له حججه وله من يدافع عنه بطريقة تكاد مقنعة. وكل من ممثلى هذه الآراء يقول عن أنصار الآراء الأخرى: إنهم ليسوا فلاسفة على الإطلاق. ويعجب المرء من الاقتناع العميق الذى تلقى به مثل هذه الأحكام.

وقد دأب الوضعيون المنطقيون ـ مثلا ـ على أن يدمغوا كل الفلاسفة الذين لا يتفقون معهم فى الرأى بأنهم ميتافيزيقيون. والميتا فيزيقا ـ حسب رأيهم ـ لغو فارغ بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى. فالميتافيزيقى ينتج أصواتًا ولكنه لا يقول شيئا. وكذلك يرى أتباع «كانت» أن كل من لهم رأى آخر غير رأى «كانت» ميتافيزيقيون. ولكن الحق أنهم لا يعنون أن هؤلا الميتافيزيقيين يقولون لغوا باطلا، ولكن يرون أنهم قد عفا عليهم الدهر وأنهم ليسوا فلسفيين. ولست فى حاجة على الإطلاق للتحدث عن الاحتقار الشديد من جانب الفلاسفة الوجوديين لكل الآخرين. فذلك شىء معروف على وجه العموم.

٩ـ الفلسفة علم كلى :

وعندما أريد الآن أن أصوغ لكم رأيى الشخصى المتواضع فإننى أشعر بشىء من عدم الارتياح بالنسبة لتلك العقيدة الراسخة لهذا الفهم للفلسفة أو ذاك. ويبدو لى أمرًا معقولا جدا لو ادعى المرء أنه ينبغى على الفيلسوف أن يشتغل بالمعرفة وبالقيم وبالإنسان وباللغة جميعا. ولكن لماذا فقط بذلك؟ هل برهن أى من الفلاسفة على أنه ليست هناك موضوعات أخرى للتفلسف؟ إن من يدعى ذلك فإنى يجب أن أنصحه ـ مثلما فعل ميفستوفيليس عند جوته[2]. بتعلم قواعد المنطق أولا لكى يعرف ما هو البرهان فى حقيقة الأمر. فإن شيئا من ذلك لم يبرهن عليه أبدا.

---

(١) من أعلامهم البارزين كل من شليك وكارنب وريشنباخ ونويرات.

(٢)ميفستوفيليس هو الاسم الذى يطلق على الشيطان فى أسطورة (فاوست) التى كتب عنها الأديب والشاعر الألمانى جوته (١٧٤٩ ـ١٨٣٢). وفاوست اسم ساحر أسطورى فى القرن السادس عشر باع نفسه للشيطان. وقد اعتمد جوته على ما كان معروفا قبله عن هذه الأسطورة.



وإذا دققنا النظر في هذا العالم فإنه يبدو لي حينئذ أنه مملوء بمسائل لم تحل بعد، أي أنه مملوء بمسائل هامة من تلك التي تخص كل المجالات المشار إليها، ولكن لم يتناولها علم من العلوم المتخصصة ولا يمكن له أن يتناولها. وأحد الأمثلة على هذا اللون من المسائل هي مشكلة القانون[1]. ومن المؤكد أنها ليست مسألة رياضية، فالرياضي يستطيع أن يصوغ قوانينه في هدوء وأن يبحثها بدون أن يوجه إلى نفسه هذه المسألة. وليست أيضا من اختصاص علم اللغة؛ وذلك لأن البحث هنا لا يدور حول اللغة ولكن حول شيء في العالم أو على الأقل في الفكر. ومن ناحية أخرى فإن القانون الرياضي أيضا ليس قيمة من القيم، فهو ليس شيئا ينبغي أن يكون، وإنما هو شيء كائن. وإذن فإنه ليس من اختصاص نظرية القيم. فإذا أراد المرء أن يحدد الفلسفة بأي علم خاص أو بمجال من المجالات التي سبق أن سردتها فإنه حينئذ لا يستطيع إطلاقا مناقشة مشكلة القانون هذه، ولا يجد لها مكانا، مع أنها مشكلة أصيلة وهامة. وهكذا يبدو إذن أن المرء لا ينبغي أن يضع الفلسفة وضعا مساويا للعلوم المتخصصة ولا أن يقصرها على مجال خاص: فالفلسفة هي بمعنى معين علم كلي، ومجالها ليس كمجالات العلوم الأخرى مقصورا على شيء ضيق محدد.

١٠- منهج الفلسفة:

ولكن إذا كان الأمر كذلك فإنه حينئذ يمكن أن يحدث - وإنه ليحدث بالفعل - أن تشتغل الفلسفة بنفس الموضوعات التي تشتغل بها أيضا علوم أخرى. فما هو الشيء الذي يميز الفلسفة حينئذ من هذا العلم أو ذاك؟ وإجابة هذا السؤال هي أن الفلسفة تتميز عن غيرها من العلوم بمنهجها كما تتميز أيضا بوجهة نظرها. فتميزها بمنهجها يأتي من أن الفيلسوف لا يحرم على نفسه استخدام أي منهج من المناهج الكثيرة للمعرفة. فهو مثلا ليس ملزما مثل عالم الطبيعة بإرجاع كل شيء إلى الظواهر المحسوسة الخاضعة للملاحظة، وهذا يعني أنه ليس ملزما بأن يقتصر على المنهج التجريبي. إنه يستطيع أيضا أن يستخدم النظر في المعطيات وأن يستخدم مناهج أخرى.

---

(١) انظر الحديث عن مشكلة القانون بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب. والمقصود بالقانون هنا هو القانون بالمعنى العلمي، وليس القوانين التي تصدرها المجالس التشريعية.

١١ـ الفلسفة علم تأسيسى :

ومن ناحية أخرى تتميز الفلسفة عن غيرها من العلوم الأخرى بوجهة نظرها. فالفلسفة عندما تضع فى اعتبارها موضوعا من الموضوعات فإنها تراه دائما وأبدا من وجهة نظر الحدود القصوى والنواحى الأساسية. وبهذا المعنى فإن الفلسفة هى علم الأسس. والفليسوف يبدأ أولا بأن يسأل فى نفس الموضع الذى تقف فيه علوم أخرى بدون أن تسأل عن صحة فرضياتها. فالعلوم تتوصل إلى معارف ـ والفليسوف يسأل: ما هى المعرفة؟ والآخرون يضعون قوانين ـ والفليسوف يسأل نفسه: ما هو القانون؟ والرجل العادى ورجل السياسة يتحدثان عن المعنى أو المغزى وعن مطابقة الأهداف ـ ولكن الفليسوف يسأل: ماذا ينبغى أن يفهم المرء فى حقيقة الأمر تحت مفهوم المعنى والهدف؟ فالفلسفة إذن علم تأسيسى بمعنى أنها تذهب إلى الجذور وتغوص حتى الأعماق أكثر مما يفعله أى علم آخر. إنها تريد أن تستمر فى الأسئلة وتستمر فى البحث هناك حيث تقنع العلوم الأخرى بما عندها.

١٢ـ الحدود بين الفلسفة والعلوم الجزئية :

وليس من السهل فى الغالب تعيين الحدود الحقيقية بين علم من العلوم الخاصة وبين الفلسفة. وهكذا فإن بحث الأسس فى الرياضة مثلا، ذلك البحث الذى تطور تطورا رائعا فى خلال القرن الحالى، هو بالتأكيد بحث فلسفى. ولكنه فى الوقت نفسه مرتبط ارتباطا وثيقا بالبحوث الرياضية. وهناك بعض المجالات التى تكون فيها الحدود واضحة المعالم: وذلك من ناحية كما فى الأنطولوجيا[١] التى تعالج مادة فلسفية غير متفرعة من هذا أو ذاك من العلوم، وإنما تتناول أعم الأشياء مثل الشىء والوجود والصفة وما شاكل ذلك. ومن ناحية أخرى فإن هناك

---

(١) الأنطولوجيا Ontology هى علم الوجود أو علم الموجود بما هو موجود كما يقول أرسطو. وقد يضيق نطاق هذا العلم فيقتصر على بحث موضوع الوجود المحض كما هو الحال فى وجودية هيدجر، وقد يتسع حتى يشمل طبيعة الكائن الواقعى أو الموجود المشخص وما هيته. وتعتبر مسألة تحديد علاقة الوجود بالماهية من أهم المسائل التى يبحثها هذا العلم. يقول دلامبر D'alembert (نقلا عن المعجم الفلسفى لجميل صليبا): إن للكائنات ـ روحانية كانت أو مادية ـ بعض الخصائص العامة كالوجود والإمكان والديمومة. فإذا جعلت بحثك مقصوراً على هذه الخصائص ألفيت الأصل الفلسفى الذى تستمد منه جميع الفروع الفلسفية مبادئها، ويسمى هذا الأصل بالأنطولوجيا أو بعلم الوجود. انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب فى موضوع «الوجود».



مجال دراسة القيم من حيث هى قيم، ليس كما تظهر فى تطور المجتمع ولكن فى ذاتها، ففى هذين المجالين لا يتاخم حدود الفلسفة أى شىء - إذ لا يوجد إطلاقا علم غيرها يشتغل بهذه الموضوعات أو يمكن أن يشتغل بها. وتؤخذ الأنطولوجيا كأساس فى بحوث المجالات الأخرى. وبذلك ينشأ فرق بين الفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى التى لا تستطيع أن تعرف شيئا عن الأنطولوجيا.

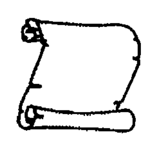
وهكذا كانت نظرة غالبية الفلاسفة الكبار فى كل العصور إلى الفلسفة، فهى علم، وإذن فهى ليست شعرا ولا موسيقى ولكنها بحث موضوعى جاد، إنها علم كلى بمعنى أنها لا تغلق الباب على نفسها فى وجه أى مجال من المجالات، وأنها تستخدم كل منهج تجد إليه سبيلا. إنها علم يريد أن يبحث المشاكل الأساسية، وبذلك فهى أيضا علم تأسيسى يعلن أنه لا يقنع بدعاوى وافتراضات العلوم الأخرى، ولكنه يريد أن يستمر فى البحث بعمق حتى الجذور.

ويجب أن يقال أيضا: إن الفلسفة علم صعب ومخيف. فحيث يكاد كل شىء أن يوضع موضع التساؤل دائما، وحيث لا يسلم المرء بالدعاوى والمناهج المتوارثة، وحيث يجب أن يضع المرء دائما أمام عينيه مشاكل الأنطولوجيا المعقدة جدا - فإن العمل لهذا لا يمكن أن يكون شيئا سهلا. وليس بعجيب أن تذهب الآراء فى الفلسفة هكذا فى اتجاهات متباينة جدا. فقد قال القديس توماس الأكوينى[1] - وهو مفكر كبير وليس أحد الشكاك، بل يعد من كبار أصحاب المذاهب فى التاريخ - قال ذات مرة: إن هناك أناسا قلائل هم الذين يستطيعون أن يقوموا بعد وقت طويل بحل المشاكل الأساسية للفلسفة، ومع ذلك فلا يخلو عملهم هذا من خلط بأخطاء وأوهام.

ولكن الإنسان قد قدر له أن يتفلسف سواء أراد أم يرد. ومع ذلك يصح لى أن أقول لكم فى النهاية شيئا، وهو أنه على الرغم من الصعوبات الهائلة التى يأتى بها التفلسف، فإن التفلسف من أجمل وأنبل الأشياء التى يمكن أن توجد فى الحياة الإنسانية. وإن من التقى أيضا ولو مرة واحدة فقط بأحد الفلاسفة الحقيقيين فإنه يشعر بأنه مشدود دائما إلى الفلسفة.

---

(١) توماس الأكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) هو أعظم الفلاسفة واللاهوتيين فى العصر المدرسى المسيحى.



الفصل الثانى

القانون

١ـ القوانين العلمية :

أود اليوم أن أتأمل معكم فى موضوع القانون. وليس المقصود هنا هو تلك القوانين التى تضعها المجالس النيابية والتى تطبق فى دور القضاء؛ وإنما المراد هو القوانين بالمعنى العلمى لهذه الكلمة ـ مثل قوانين علم الطبيعة والقوانين الكيميائية والبيولوجية ـ وبوجه خاص قوانين العلوم المجردة، مثل الفروع المختلفة للرياضيات.

ونحن جميعًا نعلم أن مثل هذه القوانين موجودة. ويجب أيضًا أن يكون واضحًا أن لها أهمية عظيمة وحقيقية للحياة الإنسانية ككل. والقوانين ـ كما هو معلوم ـ هى تلك التى يضعها العلم والتى بفضلها تم تكوين ما لدينا من تقنية[1] (technic). والقوانين هى الوضوح والضمان والسند الأخير لكل عمل عقلى. ولو لم نكن نعرف قوانين طبيعية ولا قوانين رياضية لكنا ببساطة همجيين ولكنا موجودات عاجزة خاضعة لتصرف القوى الطبيعية. وليس من المغالاة فى شىء إذا قلت : إننا لا نعرف إلا أشياء قليلة جدا لها أهمية حيوية بالنسبة لنا مثل ما للقوانين من أهمية. ومن بين تلك القوانين، وربما على وجه الخصوص، القوانين الرياضية البحتة.

وهناك صنف من الناس على استعداد لاستخدام أداة أو آلة بدون أن يعرفوا أقل القليل عن تركيبها. وأنا أعرف بعض مقدمى البرامج الإذاعية الذين لايعرفون

(١) جاء فى القاموس المحيط: اتقن الأمر أحكمه، والتقن (بكسر التاء وسكون القاف) الرجل الحاذق، وتقنوا أرضهم تتقينا أسقوها الماء الخاثر لتجود. ويطلق لفظ التقنى على كل كيفية فنية أو صناعية تمكن من إتقان العمل وإحكامه. ويؤدى العلم إلى الكشف عن طرق فنية وتطبيقات عملية جديدة. وكلما كان العامل أكثر تقيدا بالطرق التقنية المستنبطة من العلم كلما كان عمله ادق وأكمل وإنتاجه أغزر وأفضل. والتقنيات تطلق على الطرق العملية المحددة التى يزاولها الأفراد للحصول على نتائج معينة، وتطلق أيضا على الطرق المستنبطة من المعرفة العلمية، وتسمى النتائج الحاصلة من تطبيق هذه الطرق بتطبيقات العلم (انظر المعجم الفلسفى لجميل صليبا ج ١ ص ٣٢٩ وما بعدها)



شيئا على الإطلاق عن نوع أو بناء مكبر الصوت «الميكروفون» الذى يستعملونه - كما أعرف سائقى سيارات لا يعرفون من سياراتهم إلا المكان الذى منه ينطلقون بها. ويبدو لى أن عدد هؤلاء الذين يمكن أن نطلق عليهم أنهم أناس «أوتوماتيكيون» أو آليون، والذين يستعملون كل شىء ولا يفهمون شيئا - فى ازدياد مستمر. ومن الحقائق المزعجة أن من بين غالبية مستمعى «الراديو» عددا قليلا جدا يهتم بكيفية بناء هذه المعجزة الحقيقية.

ولكن إذا كان الأمر كذلك أيضا وهو أننا نكاد أن نكون جميعا قد فقدنا كل اهتمام بهذه الأجهزة فإنه يصح للمرء رغم ذلك أن يأمل أن يكون الأمر بالنسبة للقانون غير ذلك، لأن القانون ليس فقط مجرد أداة، وإنما هو شىء.يختلط بعمق فى حياتنا - وهو شرط حضارتنا؛ إنه - كما سبق القول - عنصر الوضوح والمعقولية فى نظرتنا للعالم .

ولهذا يبدو لى أنه ينبغى علينا أيضا أن نسأل أنفسنا هذا السؤال: ما هو القانون؟ويكفى وضع هذا السؤال والتأمل فيه بعض الشىء لكى يفهم المرء أن القانون شىء عجيب وغريب جدا. ولعل هذا يمكن أن يتبين لنا على أفضل وجه على النحو التالى: إن العالم الذى يحيط بنا يتكون من أشياء كثيرة ومختلفة جدا،ولكن كل هذه الأشياء - أو الموجودات كما يقول الفلاسفة - لها صفات معينة مشتركة. وأعنى هنا بكلمة «شىء» أو «موجود» كل ما يوجد فى هذا العالم بصفة عامة - مثل البشر والحيوانات والجبال والحجارة إلخ.

٢- خصائص الموجودات فى العالم :

والصفات المشتركة لهذه الأشياء هى على سبيل المثال ما يأتى:

أولا: الأشياء كلها تكون فى مكان ما - فأنا مثلا فى فريبورج[١]. وأجلس الآن خلف مكتبى.

ثانيا: الأشياء كلها تكون فى زمان معين - فالزمن بالنسبة لى اليوم مثلا هو يوم الإثنين الساعة الثانية عشرة ظهرا.

ثالثا: نحن لا نعرف شيئا من الأشياء لم يحدث فى وقت ما، ومبلغ علمنا أن كل الأشياء صائرة إلى الفناء، ويأتى وقت تزول فيه.

---

(١) إحدى المدن السويسرية وهى غير مدينة فرايبورج بألمانيا.

رابعا: الأشياء كلها خاضعة للتغير: فالإنسان تارة يكون سليما وتارة أخرى يكون مريضًا ـ والشجرة تكون صغيرة ثم تصير كبيرة إلخ.

خامسا: كل شئ من الأشياء فردى ومتشخص. فأنا أكون أنا وليس أحدا آخر، وهذا الجبل هو بالضبط هذا الجبل وليس جبلا آخر. فكل ما فى العالم له صفة الفردية.

سادسا: وأخيرا ـ وهذا أمر هام جدا ـ فإن كل الأشياء المعروفة لنا فى العالم تشترك معا فى أنها كان يمكن أيضا أن تكون غيرذلك وكان يمكن أيضا ألا توجد. ولا شك فى أن بعض الناس يرون أن هذه الأشياء ضرورية ولكن هذا خطأ، فإنه كان من الممكن أيضا ألا تكون، وفى الغالب بدون خسارة كبيرة بالنسبة للعالم ككل.

هذه هى إذن علامات كل شئ فى العالم: كل شىء فيه فى مكان وزمان معينين؛ كل شىء حادث وصائر إلى الفناء ومتغير وفردى وغير ضرورى. وهكذا يكون العالم أو على الأقل يبدو هكذا.

٣ـ خصائص القوانين:

والآن يظهر القانون فى هذا العالم المريح، المتصف بالزمانية والمكانية والصيرورة إلى الفناء، والمكون من أشياء كلها فردية متشخصة.

ولكن القانون ليست له على الإطلاق أية صفة من صفات الأشياء المذكورة آنفا. وذلك لما يأتى:

أولا: ليس هناك معنى على الإطلاق لأن نقول إن هناك قانونا رياضيا فى مكان ما، فعندما يكون هناك قانون فإنه يكون فى كل مكان وفى نفس الوقت. ولا شك فى أننى أكوّن لنفسى صورة من هذا القانون فى ذهنى، ولكنها مجرد صورة فقط. والقانون ليس مساويا لهذه الصورة ولكنه شىء خارج ذلك. وهذا الشىء يرتفع فوق كل مكان.

ثانيا: إن القانون أيضا فوق الزمان. وليس هناك أى معنى لأن نقول إن هناك قانونا حدث بالأمس أو أنه قد صار إلى الفناء. لقد تمت معرفة القانون حقا



فى زمان معين، وربما يكتشف فى زمـان آخرأنه كان خطأ ـ أى أنه لم يكن قانونا؛ ولكن القانون نفسه غير خاضع لعامل الزمان.

ثالثا: إن القانون غـير خاضع للتغير ولا يـمكن أن يخضع له. وسيظل إلى الأبد بدون أى تغيير أن مجمـوع اثنين واثنين مساو لأربعة ـ ولن يكون هناك معنى لتصور مثل هذا التغيير فى القانون.

رابعا: وأخـيرا ـ ولعل هذا أعجب مـا فى الامر ـ فـإن القانون ليس شيـئا فرديا وإنما هو عام، فـالمرء يجده هنا وهناك وليس لعمومـيته نهاية. فمـثلا نجد أن مـجمـوع اثنين واثنين أربعة ليس فـقط على الأرض بل أيضـا على القمـر، وفى حالات لا حـصر لهـا وجدنا بالضـبط نفس القانون ذاته، وهذا أمـر أود التأكـيد عليه.

ويتصل بذلك ما هو أهم وهو أن القانون ضرورى، وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير ما هو. وأيضا إذا كان الأمر يدور حول ما يسمى بالقوانين الاحتمالية أو الترجيحية فإنها تعنى أن شيئا يحدث بهذا الاحتمال أو بغيره ـ ولكن حدوثه بهذا الاحتمال وليس باحتـمال آخر أمر ضرورى، وهذا شىء فريد فى بابه لا نجده فى أى شىء آخر غـير القانون، لأن كل ما فى العالم ـ كمـا سبق القول ـ واقعى وكان يمكن أيضا أن يكون غير ذلك.

هذه هى الحقائق [التى أردنا أن نعرضهـا]، على الأقل كما تبدو لنا. وذلك لأن هناك قوانين، ويبدو أنها تماما على النحو الذى رأينا.

ولكن هذه حقيـقة غريبة ـ كـما سبق أن أكدنا ـ فالعـالم، عالمنا الذى لنا به صلة يوميا، نراه شيئا مختلفا جدًا عن هذه القوانين. فهو متعدد الجوانب ويحتوى على أنواع مختلفة من الأشـياء، ولكن كل ما يحتوى عليه له ـ كـما معروف لنا ـ خصـائص الزمانية والمكانية والفنـاء والفردية وعدم الضرورة. فـماذا تريد فى هذا العالم هذه القوانين التى لا تخضع للزمـان والمكان والتى توصف بأنها عامة وأبدية وضرورية؟ ألا ترى هذه القوانين فى هذا العالم مثل الأشباح والأطياف؟ ألا يكون الأمر أكثر بساطة لو أمكن للمرء أن يوضح بأية طريقـة من الطرق أنها ليست شيئا

وأن يمحوها من العالم، حتى يتبين فى النهاية أنها فى واقع الأمر ليست شيئا آخر غير الأشياء العادية الموجودة فى العالم؟

٤ـ مشكلة فلسفية :

تلك هى الفكرة الأولى التى تظهر عندما يتضح للمرء أن هناك قوانين على الإطلاق. وبذلك تنشأ المشكلة الفلسفية.

ولكن لماذا يكون لدينا هنا مشكلة فلسفية؟

إن الإجابة على هذا هى أننا هنا بصدد مشكلة فلسفية لأن كل العلوم الأخرى تفترض أنه ينبغى أن تكون هناك قوانين. فهذه العلوم تضع قوانين وتبحث عن قوانين وتختبرها، ولكن ما هو القانون؟ هذا أمر لا يهتم به أى علم من هذه العلوم. ولكن المسألة تبدو ـ على الرغم من ذلك ـ ليست فقط ذات مغزى، بل إن لها أيضا وزنها وأهميتها. فإنه مع التسليم بالقانون يتسلل إلى عالمنا شىء يبدو كعالم أخروى. ولكن ما هو عالم أخروى ـ كما هو معروف ـ أمر مزعج، إنه شىء كالأشباح والأطياف، ويبدو من الخير لو أمكن للمرء أن يتخلص من هذه القوانين بواسطة تفسير مناسب.

٥ـ هل القوانين مجرد أشياء فكرية ؟

ومثل هذه التفسير موجود فعلا. فمثلا يستطيع المرء أن يذهب إلى القول بأن القوانين عبارة عن أشياء فى الفكر. وحينئذ يكون الأمر كما لو أن العالم عينى تماما ـ إن صح التعبير ـ وأن المرء لا يجد فيه أية قوانين على الإطلاق، وتكون هذه القوانين إذن عبارة عن اختراع من جانب فكرنا. وفى هذه الحالة يكون القانون قائما فى فكر العالم فقط ـ عالم الرياضة أو عالم الطبيعة مثلا، وهذا يعنى أنه يشكل جزءًا من وعيه.

وقد تم اقتراح هذا الحل بالفعل فى كثير من الأحيان. ومن بين من قال به الفيلسوف الاسكتلندى الكبير ديفيد هيوم[1]، الذى ذهب إلى أن كل القوانين تتلقى

---

(١) دفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) أشهر فلاسفة عصر التنوير الإنجليزى، وممثل المذهب التجريبى المتطرف، واحد الذين عملوا على تأسيس المذهب الوضعى. ذهب إلى القول بإرجاع كل المعارف إلى الانطباعات الحسية، ورد كل فكرة صحيحة إلى انطباعاتنا المباشرة التى دخلت فيها الخبرة التى كونت تلك الفكرة. قام بنقد مفهوم السببية وارجع ضرورة التلازم بين السبب والمسبب إلى العادة فقط، تماما مثلما فعل الغزالى قبله بستة قرون. (انظر كتابنا المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ١٥١ ـ ١٥٢).



ضروريتها من تعود المرء عليها فقط. وهكذا عندما يلاحظ المرء مثلا فى حالات كثيرة جداً أن ٢ × ٢ = ٤، فإنه يتعود على أن ذلك يكون على هذا النحو. وتصبح العادة طبيعة ثانية ـ ولا يستطيع الإنسان حينئذ أن يفكر أبدا على خلاف ما تعود عليه. وبطريقة مماثلة يفسر هيوم وأتباعه ما للقانون من علامات أخرى مظنونة. وفى نهاية تحليلهم لا يتبقى للقانون شئ من هذه الصفات أو العلامات المميزة، فالقانون يكشف عن نفسه كشيء يتناسب بصورة رائعة مع عالمنا المتصف بالزمانية والمكانية والصيرورة إلى الفناء والفردية.

وبهذا نكون قد أعطينا أول التفسيرات الممكنة. فلنحاول أن نفكر فى هذا التفسير بعض الشيء. إننا يجب أن نعترف بأن هذا الحل فيه شيء يخاطب الشعور أو ـ إن صح التعبير ـ يتضمن شيئا «إنسانيًا»، إنه يسمح لنا بأن نزيل القوانين من هذا العالم وما تشتمل عليه من صفات خيالية منفرة. والواقع أن أسباب ذلك تبدو معقولة، أليس حقيقة واقعة أننا نتعود بسهولة على أشياء مختلفة وحينئذ نتصرف كما لو كنا مجبرين؟ إن علينا أن نفكر فقط فى الاضطرار الذى يحس به المدخن فى ممارسة عادة التدخين.

ومع ذلك تظهر ضد هذا الحل اعتراضات مختلفة لها وزنها.

٦ـ القوانين مطبقة فى العالم:

أولا: يستطيع كل شخص أن يرى أن هناك على الأقل حقيقة من الحقائق لم يتم تفسيرها عن طريق هذا الحل. وأعنى بها الحقيقة المتمثلة فى أن القوانين سارية المفعول حقيقة فى العالم. ولنأخذ المثال التالى: عندما يقوم أحد المهندسين بتصميم بناء قنطرة فإنه يعتمد على مجموعة كبيرة من القوانين الرياضية والطبيعية. فلو سلم المرء ـ كما يفعل هيوم ـ بأن كل هذه القوانين هى عادات للإنسان فحسب وعلى وجه الدقة عادات لهذا المهندس، فإن المرء يحق له حينئذ أن يتساءل: كيف يكون من الممكن أن تظل قنطرة ما ثابتة عندما تكون قد روعيت القوانين الصحيحة بكل دقة فى بنائها فى حين تنهار قنطرة أخرى بسبب وقوع المهندس فى أخطاء فى تصميمها؟ كيف يمكن أن تكون عادات الإنسان لها القرار الفاصل فى كميات كبيرة من الأسمنت المسلح والحديد؟ إن الأمر يبدو كما لو أن القوانين عبارة عن أمور ثانوية فقط، وأن مكانها فى المرتبة الثانية فى فكر المهندس. إن القوانين نافذة

أساسا بالنسبة لهذا العالم، وللحديد وللأسمنت المسلح، مستقلة تماما عما إذا كان هناك شخص من الأشخاص يعرف شيئا عنها أم لا. فلماذا ينبغي أن يكون لها هذا النفاذ لو كانت عبارة عن أشياء في الفكر فقط؟

وهذا الاعتراض يمكن أن يزول من الطريق لو ذهب المرء إلى أن هذا العالم نفسه قد خلق بواسطة فكرنا، وأننا نعطى له قوانيننا نحن. ولكن هذا حل يبدو مزعجا لممثلى تعاليم هيوم - أى الوضعيين - ولغالبية الناس. وسيكون من المحتم علينا أن نتحدث عن هذه الإمكانية عندما نأتى للحديث عن نظرية المعرفة[١]. ولكن يجوز لنا الآن أن نفترض فى هذا الصدد أن هناك قلة من الناس فقط يسلمون بذلك[٢]. ولهذا فإننا لسنا الآن فى حاجة لأن ندخل ذلك فى اعتبارنا.

٧- القوانين فى العقل الإنسانى :

ثانيا: إن ما سبق ذكره هو إذن الاعتراض الأول. ولكن هناك اعتراضا آخر. فلو نقل المرء القوانين إلى الفكر فإنه بذلك لم يقض عليها أبدًا، إذ أنها فى هذه الحالة لا يكون لها وجود فى العالم الخارجى ولكنها تظل نافذة فى نفوسنا. ولكن النفس الإنسانية والفكر الإنسانى، وكل ما هو إنسانى على الإطلاق، يعتبر جزءا من العالم، وله كل العلامات الخاصة بالأشياء وبالعالم. ونحن نمس هنا لأول مرة هذا المخلوق العجيب الذى هو نحن: أى الإنسان. وليس المجال هنا لكى نتأمل ونفكر فيه[٣]. ولكن هنا شيئا ينبغىْ أن يقال - وأود أن أقوله بكل ما أملك من قوة، وذلك لأن هناك جبالا من أوهام وأحكام سابقة تقف فى هذا الصدد عقبة فى طريق التفهم الصحيح لمشكلتنا.

وما أود أن أقوله هو أننا نجد فى الإنسان كثيرا من الخصائص الفريدة التى لا نجدها فى بقية الطبيعة. وهذه الخصائص الفريدة التى تميزه عن بقية الطبيعة تتمثل فيما يطلق عليه غالبا «الروحية» أو «الروح» أو «العقل». ومن المؤكد تماما أن الروح ظاهرة ذات أهمية بالغة بالنسبة للتفلسف. ولكن على الرغم من أن الروح

(١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.
(٢) أى يسلمون بهذا الحل المقترح الذى يذهب اليه أصحاب المثالية الذاتية من أن هذا العالم نفسه قد خلق بواسطة فكرنا إلخ.
(٣) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.



يختلـف عن كل شيء آخر في العـالم فإنه يظل - وبذلك كل مـا يشتمـل عليه - جزءا من العالم ومن الطبيعة(١). على الأقل بمعنى أنه تماما ككل شيء آخر، كهذا الحجر، وكتلك الشجرة أمام نافـذتي، وكآلتي الكاتبة، موصوف بالزمانية والمكانية والتغيـر وعدم الضرورة والفردية: وإن روحـا (إنسانيا) فوق الزمـان شيء لا معنى له. وقد يكون الـقول بأنه سوف يسـتمـر إلى الأبد قولا صحـيحـا. ولكن مدى معرفـتنا به أنه مستمر الآن، وهذا يعني أنه شيء زمـاني. والحق أن الروح يستطيع أن يلقي نظرة عقليـة على مسافات مكانيـة بعيدة، ولكن كل الأرواح التي نعـرفها مـرتبطة بأجسـام وبذلك فـهي مكانيـة. وعلى وجه أخـص فإن الروح ليـست له ضرورة بذاته - وقد كان من الممكن جدا ألايكون - وإنه لمن مخالفة العقل التحدث عن روح (إنساني) عام، فكل روح هو دائما روح إنسان واحد. ولا يمكن إطلاقا أن يوجد في شخـصين كما لا يمكن أن تكون قطعـة خشب في مكانين في وقت واحد.

وإذا كان الأمر كذلك فإن مشكلتنا حـينئذ لا تكون قد انتهت إلى حل لها، ولكن تأجل حلها فـقط. فلو كانت القوانين توجد في أرواحنا (أو فـي عقولنا(٢)) فإنه يتحتم علينا أن نوضح ما هي القوانين في حقـيقة الأمر. وذلك لأنها بالتأكيد ليست قطـعة من روحنا أو عقلنا. فـربما تكون في العقل، ولكن ذلك يـعني فقط أنها تعرف بواسطته ولذلك يجب أن تكون مـوجودة أيضا خارج العقل بأي شكل من الأشكال .

وإذن فإن المرء لو نقل وضع القانون وجـعله في العقل فإنه بذلك لا يكسب لتفسير الموضوع إلا القليل جدا، ويخلق لنفسه على الأقل صعوبة كبيرة جديدة: إذ أنه يتحتم على المرء حينئذ أن يفسر ما يأتي: لماذا يتحكم في العالم الخارجي تحكما صارما قانون هو تابع للعقل فقط؟

---

(١) انظر فيما يتعلق بهذه المسألة وجهة نظر أفلاطون - المختلفة عن تصور المؤلف هنا - في الفصل السابع من هذا الكتاب حيث يقـول المؤلف هناك عارضا رأي أفلاطون: «. . .انتهى أفلاطون في فلسـفته إلى أن الإنسـان شيء مختلف عن كل الطبـيعة. فالإنسان أوبالأحرى هذا الذي جـعله إنسانًا - أي النفس أو الروح أو العقل - كائن في العالم بلا ريب، ولكنه لا ينتمي إلى العالم. انه يرتفع فوق كل الطبيعة».

(٢) هذه الإضافة ضرورية لأن المؤلف قد استخدم في نقاشه هنا كلمة Geist التي تعني في الألمانية الروح كما تعني العقل أيضًا .

٨ـ استقلالية القوانين :

ولهذا سلك غالبية الفلاسفة طريقا آخر. وهذا الطريق يتمثل فى جوهره فى القول بأن القوانين أشياء مستقلة عنا وعن عقولنا وفكرنا. فالمرء يزعم إذن أنها قائمة ـ وموجودة خارجا عنا فى صورة من الصور، أو ـ إذا أريد استخدام تعبير آخر ـ أنها نافذة وسارية خارجا عنا، وأننا نحن البشر نعرفها بصورة أو بأخرى ولكننا لا نخلقها، تماما مثلما لا نستطيع أن نخلق الحجارة والأشجار والحيوانات عن طريق تفكيرنا المجرد. وهذا يفترض ـ كما يضيف الفلاسفة ـ أن القوانين تشكل نوعا آخر ثانيا من الموجودات.

٩ـ موجودات مثالية :

فهناك إذن ـ طبقا لهذا الرأى ـ يوجد فى الحقيقة الواقعة Wirklichkeit[(١)] ـ إذا أريد استخدام هذا التعبير ـ بجانب الموجودات الواقعية شىء آخر هوالقوانين؛ ويطلق على صورة وجودها لفظ المثالى. ويقال إن القوانين تنتمى إلى الموجودات المثالية، وبعبارة أخرى يوجد هناك نوعان أساسيان من الموجودات وهما الموجود الواقعى والموجود المثالى.

وليس من الأمور غير الهامة أن نتبين أن هذين التفسيرين المشار إليهما للقانون ـ وهما التفسير الوضعى والتفسير المثالى بأوسع معانيه ـ ليس لهما إلا علاقة ضعيفة جدا بالنزاع بين الأيديولوجيات المختلفة. فالمسيحى مثلا بفضل عقيدته ليس مرتبطا أبدًا بهذا النوع من المثالية، إنه يعتقد أن هناك إلها وأن هناك نفسا خالدة، ولكن عقيدته لا تلزمه أبدا فى الاعتقاد بموجود مثالى[(٢)]. ومن ناحية أخرى فإن الشيوعيين يزعمون أن كل شىء مادى ـ أى أنهم يريدون أن يقولوا: إن كل شىء ينتمى إلى عالم الأشياء ـ ولكنهم يسلمون فى الوقت نفسه بوجود قوانين أبدية وضرورية، وليس ذلك فى الفكر فقط، ولكن فى العالم نفسه أيضا وبذلك فهم بمعنى معين مثاليون أكثر من المسيحيين، فالنزاع (هنا) ليس نزاعا أيديولوجيا وإنما هو نزاع فلسفى تماما.

---

(١) Reality

(٢) بالمعنى المشار إليه قبل ذلك.



١٠- المقصود بالموجودات المثالية :

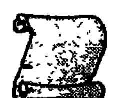
ونعود إلى مشكلتنا فنقول: إن هؤلاء الذين يعترفون بوجود آخر للقانون أى بوجود مثالى ينقسمون إلى مدارس مختلفة حسب رأى كل منهم فيما يتعلق بهذا الموجود المثالى. وهذا أمر يصبح مفهوما عندما يسأل المرء نفسه هذا السؤال: ماذا يراد بوجود الموجود المثالى وكيف ينبغى أن يتصوره المرء؟ وعلى هذا السؤال توجد على وجه العموم ثلاث إجابات هامة:

الإجابة الأولى: الموجود المثالى هو موجود مستقل عن الموجود الواقعى، أى هو موجود فى ذاته إن صح التعبير، إنه يمثل عالما خاصًا قبل وفوق عالم الأشياء، وفى هذا العالم المثالى لا يوجد بطبيعة الحال مكان ولا زمان ولا تغير ولا واقعية محضة - كل شىء فيه أبدى ومجرد وغير متغير وضرورى. وهذا الرأى ينسب غالبًا إلى مبدع فلسفتنا الأوروبية أفلاطون فهو أول من طرح مسألة القانون على بساط البحث ويبدو أنه قد حلها بالمعنى المشار إليه.

والحل الثانى يقول : لاشك أن هناك موجودا مثاليًا ولكنه ليس منفصلا عن الموجود الواقعى - إنه موجود فقط فى الموجود الواقعى. وعلى وجه الدقة فإنه لا يوجد فى العالم إلا أبنية داخلية Strukturen معينة للأشياء تتكرر - وتسمى بالماهيات - ومن طبيعتها أن العقل البشرى يستطيع أن يقرأ فيها القوانين. وأما القوانين المصاغة فإنها فى فكرنا فقط - ولكن أساسها فى الأشياء. ولهذا فهى نافذة وسارية فى العالم. وهذا الحل - كما عرضناه باختصار - هو حل أرسطو التلميذ العظيم لأفلاطون ومؤسس غالبية العلوم.

وأخيراً هناك حل ثالث، وهو الحل الذى عرضت له فى نقاشى للوضعيين:

إنه حل لا ينكر أن القوانين لها وجود مثالى، ولكنه يرى أن الموجود المثالى هو فى الفكر فقط. وأما أن القوانين نافذة فى هذا العالم فإن ذلك يرجع إلى أن البناء الداخلى للأشياء ينشأ بواسطة نقل قوانين الفكر إلى الأشياء. وهذا الرأى الذى نعرضه باختصار هو رأى الفيلسوف الألمانى الكبير إمانويل كانت.



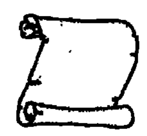
١١ـ مشكلة قديمة :

وليس من المبالغة فى شىء عندما يقال: إن كل الفلاسفة الذين يعتد بهم عندنا فى أوروبا يكادون أن يكونوا منتمين إلى أحد هذه الاتجاهات الثلاثة. وإن كل فلسفتنا قد تكونت فى جانب كبير منها من تأملات فيها ولا تزال كذلك حتى الآن. ومنذ أعوام ثلاثة(١) حضرت مناقشة فى جامعة نوتردام الأمريكية المشهورة بالقرب من شيكاغو، واشترك فى هذه المناقشة أكثر من مائة وخمسين من الفلاسفة ورجال المنطق. وكان المتحدثون ثلاثة من رجال المنطق الرياضى، وقد اتخذ كل ما قيل صورة منطقية رياضية وشكلا علميا عميقا. واستمرت المناقشة يومان وثلاث ليال تكاد أن تكون بدون انقطاع. وقد كان الأمر يدور بالضبط حول مشكلتنا. ولقد كان الأستاذ ألونزو تشرش(٢) Alonzo Church من جامعة برنستون وأحد المناطقة الرياضيين المعدودين فى العالم ـ كان يمثل وجهة نظر أفلاطون فى جوهرها تماما كما دافع عنها ذات مرة الأستاذ القديم فى أجورا بأثينا. ويجب أن اعترف بأنه قد فعل ذلك بنجاح كبير. فهى مشكلة أبدية للفلسفة ـ ولعل هذه المشكلة قد أصبحت بالنسبة لنا نحن المحدثين أشد إلحاحا مما كانت عليه فى أية حقبة أخرى نظراً لأننا نعرف الكثير من القوانين التى أصبحت بالنسبة لنا ذات أهمية بالغة.

---

(١) كان ذلك فى عام ١٩٥٥ حيث كان المؤلف أستاذا زائرا فى جامعة نوتردام الأمريكية.

(٢) من مؤلفاته المعروفة كتاب «المدخل إلى المنطق الرياضى».
Introduction to mathematical logic



الفصل الثالث

المعرفة

١ـ قضايا جورجياس :

فى نهاية القرن الخامس قبل المسيح ولد فى ليونتينوى من أعمال صقلية فليسوف يونانى يدعى جورجياس[1]. وقد روى عنه أنه قد وضع بوجه خاص ثلاثة قضايا ودافع عنها بمهارة [وهذه القضايا هى] :

أولا: ليس هناك شىء موجود.

ثانيا: لوكان يوجد أيضًا شىء ما فإننا لن نستطيع أن نعرفه.

ثالثًا: لو فرضنا أن هناك شيئًا موجودًا ويمكن معرفته فإننا لن نستطيع أن ننقل ذلك للآخرين.

ولسنا على يقين مما إذا كان جورجياس نفسه قد أخذ هذه الدعاوى مأخذ الجد ـ فربما كان ذلك عنده من قبيل المزاح فقط كما يقول بعض العلماء. وعلى كل حال فإن هذه القضايا الثلاثة قد أثرت عنه، ومنذ ذلك الوقت ـ أى منذ أربعة

(١) جورجياس (٤٨٣ ـ ٣٧٥ ق.م) كان سوفسطائيا معنيا باللغة والبيان حتى صار أفصح أهل زمانه وأبلغهم. وكلمة سوفسطائى لم يكن لها فى الأصل هذا المعنى السلبى الذى عرف فيما بعد. فقد كان لفظ (سوفيسطوس) يطلق بوجه عام على المعلم فى أى فرع من فروع العلوم والصناعات، وكان يطلق بوجه خاص على معلم البيان. ولكن السوفسطائيين عندما اشتغلوا بالجدل والمغالطة واتجروا بالعلم وأشاعوا فى المجتمع اليونانى جوا من البلبلة الفكرية أصبح للفظ سوفسطائى هذا المعنى السلبى الذى لا يزال ملتصقا به حتى اليوم. فلم يكن هم السوفسطائيين هو البحث عن الحقيقة وإنما الغلبة على الخصم بالحق أو الباطل، وشككوا فى الدين وعبثوا بمبادىء الأخلاق وجادلوا فى أن هناك حقا وباطلا وخيرا وشرا، واستشرى أمرهم حتى جاء سقراط فوقف فى وجه هذه الحركة واستطاعت فلسفته أن تواجه هذا الاضطراب الفكرى الذى أحدثه السوفسطائيون، وأن تعيد الفكر الفلسفى إلى الاتجاه السليم فى البحث عن الحقيقة، وفتح بذلك الطريق لعصر ازدهار الفلسفة اليونانية التى بلغت قمتها فى فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو. (انظر أيضا تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٤٥ وما بعدها).



وعشرين قرنا من الزمان ـ تتمثل هذه القضايا أمام كل واحد منا كنداء يحثنا على التفكير والتأمل. ورأيى الشخصى هو أنه ينبغى علينا أن نأخذ هذا النداء مأخذ الجد رغم أن هذه القضايا الثلاث تبدو خطيرة وغريبة. وإنى لأذهب إلى أبعد من ذلك: إنه يبدو لى أنه لا يوجد فى الغالب إنسان لم يوجه إلى نفسه هذه الأسئلة ـ على الأقل ذات مرة فى حياته ـ فى أى صورة من الصور. وإذا كان ذلك حتى الآن ليس هو الحال لديكم فلسوف يأتى ذلك فى الغالب. فالقضايا الجورجياسية قضايا هامة بالتأكيد.

ومن الممكن حقًا أن يتصور المرء أن مثل هذا الشك الارتيابى ليس فى الحقيقة إلا نوعًا من اللهو فقط بدون أن تكون له أية قيمة واقعية للحياة. ولكن الأمر ليس كذلك، لأنه لو سلم أحد بهذه القضايا فيلزم أن تختفى بالنسبة له كل جدية للحياة: فكل شىء سيكون بالنسبة له عبارة عن سراب وخداع. وحينئذ سينمحى كل معنى للحياة وكل تفرقة بين أصيل وزائف وبين صحيح ومعوج وبين خير وشر. فالأمر جد خطير. ويضاف إلى ذلك أنه لا تنعدم إطلاقا الأسباب التى تتحدث فى صالح جورجياس وضد ما ألفناه من يقين فى وجود أشياء فى العالم وفى إمكان معرفتها. وإنه لمن الأفضل وضع المسألة حول هذه القضايا بوضوح ومحاولة الإجابة عليها.

٢ـ الشك الديكارتى:

وهكذا أود أن أدعوكم اليوم للتأمل والتفكير فى هذا الموضوع. فبعد جورجياس بألفى عام قام فيلسوف آخر هو الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت(١). بمثل هذا التأمل لنفسه، ولعله سيكون من الأفضل لنا أن نحذو حذو ديكارت، على الأقل فى عرضه لأسباب الشك.

---

(١) رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) أشهر الفلاسفة الفرنسيين، ويعرف فى تاريخ الفلسفة بأنه أبو الفلسفة الحديثة، فقد كانت فلسفته فتحا جديدا فى عالم الفكر الفلسفى الاوروبى، تزعم الاتجاه العقلى فى الفلسفة الحديثة، وكان لفلسفته تأثير عظيم على الكثيرين من زعماء الفلسفة فى العصر الحديث. وأهم مؤلفاته: المقال عن المنهج، والتأملات فى الفلسفة الأولى، ومبادئ الفلسفة. وقد ترجم الكتاب الأول إلى العربية المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى، وقام المرحوم الدكتور عثمان أمين بترجمة الكتابين الأخيرين.



وهكذا نلاحظ ـ مترسمين فى ذلك خطى ديكارت[1] ـ أن حواسنا قد خدعتنا كثيرا. فإن برجا مربعا يراه المرء من بعيد كأنه مستدير. وأحيانا نظن أننا نسمع أو نرى شيئا لا وجود له على الإطلاق؛ وكذلك تبدو للمريض أحيانا بعض الأطعمة الحلوة مرة المذاق. هذه كلها وقائع معروفة. ويضاف إلى ذلك أننا نرى رؤى فى المنام، وكثيرا ما نعتقد اعتقادا جارما حين الرؤيا أنها تمثل حقيقة واقعة. فكيف نستطيع أن نعرف أننا لا نحلم الآن أيضا؟

إننى أعتقد فى هذه اللحظة أن هذه المنضدة وهذا الميكرفون وهذه المصابيح المضيئة من حولى أشياء حقيقية. ولكن ماذا يكون الحال لو كان ذلك حلمًا؟

أجل، لعل المرء يستطيع حينئذ أن يقول: إننى على الأقل أستطيع أن أكون على يقين من أن لى يدين وقدمين. ولكن ذلك أيضا ليس هكذا أمرا يقينيا كما يبدو. فهناك أناس ممن فقدوا يدا أو قدما يحكون أنهم يحسون بعد زمن طويل من الاستئصال بآلام شديدة فى تلك الأعضاء التى فقدوها والتى لم تعد لهم. والعلم الحديث يزودنا بحجج أخرى كثيرة من هذا النوع. وهكذا نعلم مثلا من بعض بحوث علم النفس أن المرء يستطيع بواسطة ضربة على عين المريض أن يجعله يرى نورا ـ وهو نور غير موجود فى الواقع على الإطلاق. وإذن يبدو أنه ينتج من ذلك أن كل شيء يحيط بنا ـ وحتى أجسامنا ـ ربما يكون شيئا مظهريا [لا حقيقة له] أو ربما يكون حلما.

وحينئذ يقول البعض: إن المرء يستطيع ـ على الأقل ـ أن يعرف الحقائق الرياضية معرفة يقينية. فالحواس يمكن أن تخدعنا ـ هكذا يقولون ـ ولكن العقل يعرف موضوعاته معرفة يقينية. ولكن هذا أيضا يمكن نقضه بسهولة. وذلك لأننا نخطئ فى الرياضة أيضا. فنحن جميعا نخطئ فى الحساب من آن لآخر، وقد حدث ذلك أيضا لأعظم الرياضيين. ويحدث أيضا أننا نحسب فى المنام ونخطيء فى الحساب بدون أن نلحظ. وينتج من ذلك أن العقل ربما يخدعنا أيضا مثلما تفعل الحواس. ألا يوجد إذن شيء يقينى لا شك فيه؟

---

(١) انظر كتاب التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت.



إن ديكارت يرى أنه قد وجـد مثل هذا الشيء اليـقينى فى الأنا أو فى ذاته. يقول ديكارت [فى ذلك]: عندما أخدع فـيلزم أن أكون أيضا موجودا، وذلك لأنه لكى يفكر المرء ـ والشك أو الانخـداع هو أيضـا تفكير ـ فـإنه يلزم أن يكون المرء موجودا. ولهذا قال قولتـه المشهورة: أنا أفكر وإذن أنا موجود cogito ergo sum ثم حاول أن يستنـبط من هذه المعرفة المتمـثلة فى: « أنا موجود» ـ بمساعـدة عمليات فكرية معقدة ـ البرهان على وجود أشياء أخرى أيضا(١).

٣ـ نقد المذهب الديكارتى:

ولكن الغالبية من الفلاسفـة الذين بحثوا أفكاره لا يوافقون على هذا الجانب من مذهبه. فهم يقولون ـ ويبـدو لى أنهم محقون فى ذلك ـ إن ديكارت قد خلط بين شيئين مختلفين اختلافا تامـا: مضمون الفكر والمفكر نفسه. والحق أننا جميعا نرى أنه من الضرورى ـ لكى يكـون هناك فكر ما أن يكون هناك مفكر مـوجود ـ ولكن فى حالة ما إذا شك المرء فى كل شىء وشك أيضا فى الحقائق الرياضية فإن هذه الحقيقة ستكون أيضا أمرا مـشكوكا فيه. ومن وجهة النظر الديكارتية لا نملك الحق لأن ندعى ذلك(٢). وبهذا يبرهن الكوجيـتو [أنا أفكر] على شىء واحد فقط وهو أنه يوجـد فكر ـ حيث تعنى هنا كلمـة «يوجد» ببـساطة أن هذا المضـمون أو غيره مـقصور على دائرة التصور. أما اسـتنتاج وجود المفكر [من الكوجيتـو] فهو استنتاج لا مبرر له، وينبغى على المرء ألا يقول: أنا أفكر فأنا موجود ـ ولكن: أنا أفكر فأنا غير موجود ـ كما يقول فى خبث أحد الفلاسفة المتأخرين.

---

(١) من الواضح أن المؤلف ـ المشهور بكتابه الضخم فى المنطق والذى شغل كرسى الأستاذية فى المنطق أيضا ـ يميل إلى التفسير المنطقى للفكر الديكارتى، وهذا اتجاه شائع سلكه غـيره أيضا (على سبيل المثال كارل ياسبرز فى كتـابه عن ديكارت بالألمانية) ولكن هذا التـفسير غـير كاف، وقـد عارضه ديكارت نفـسه فى ردوده على الاعتراضات. فقد اتخذ ديكارت فى التأملات طريقة الحدس، ولهذا فإنه لم يستنبط أيضا من الكوجيتو وجود كل شىء آخر بطريقة منطقية بحتة كما يرى بوخينسكى هنا. انظر فى ذلك:

Lauth, R.: Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München 1965.

وانظر أيضا كتابنا: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت (مكتبةالأنجلو المصرية)

(٢) أى أن ندعى أنه من الضرورى ـ لكى نحصل على فكر ما ـ أن يكون هناك مـفكر موجود. وبوخينسكى هنا يعبر عن فهمه هو لوجهة نظر ديكارت.

٤ـ تناقض الشكاك :

ويترتب على ذلك إذن أنه ليست هناك أسباب على الإطلاق تدعونا لأن نسلم بوجود أى شىء على أنه وجود يقينى. وهكذا يمكن أن يكون الأمر ـ كما يقول جورجياس ـ أنه لا يوجد شىء وأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا. وحينئذ يكون كل شىء مجرد وهم أو خداع، أو قصة يحكيها معتوه كما يقول دستوييفسكى[١].

ولكننى على يقين من أن الغالبية منا غير متعاطفين مع هذه القصة المعتوهة. ولكن الأمر هنا ليس أمر تعاطف أو عدم تعاطف. وعلى الرغم من كل ما حكاه فلاسفة شعراء معينون فإن المحبة العظمى لا تستطيع أيضا أن تخلق موضوعها. ولا يمكن للمرء أن يقرر عن طريق أمنيات ما إذا كان هناك شىء موجود أم لا. ويجب على المرء أن يحاول أن يعلم. ويتحتم علينا أن نتناول المشكلة تناولا عقليا.

ولكن كيف يكون ذلك؟

إن عالم الطبيعة وعالم النبات والمؤرخ، ونحن جميعا فى حياتنا اليومية نفترض أن هناك أشياء موجودة وأننا نستطيع أن نعرفها. ولكن هذا الافتراض (فى بحثنا هنا) أمر مشكوك فيه. فالأمر هنا يتعلق بإحدى تلك المشكلات التى لا تستطيع العلوم الجزئية أن تقوم بحلها ـ وهنا يستطيع المرء أن يرى بطريقة مباشرة دور وأهمية الفلسفة.

فكيف ينبغى لنا إذن أن نتقدم فى حل هذه المشكلة؟

إن الأمر الواضح هو أننا لا نستطيع أن يكون لدينا هنا دليل يستنتج من شىء معروف شيئا آخر . وذلك لأن الشاك ـ مثل جورجياس ـ يشك فى كل شىء، وإذن يشك فى افتراضاتنا أيضا. وسيجذب أيضا إلى ميدان الشك القاعدة التى نستنتج طبقا لها. وإذن لا يمكننا أن نسلك هذا الطريق.

---

(١) دستوييفسكى (١٨٢١ ـ ١٨٨١) هو أشهر الشعراء الروس فى القرن الماضى. له روايات ذات شهرة عالمية، وموضوعها الرئيسى هو الخلاص المسيحى للإنسان عن طريق العقيدة وتحمل الآلام. ومن بين هذه الروايات رواية الجريمة والعقاب، ورواية المعتوه، ورواية الإخوة كاراماروف.



فماذا يبقى إذن؟ إنه يبدو لى أن هناك طرقا ثلاثة أخرى مفتوحة أمامنا:

أولا: نحن نستطيع أن نرى ما إذا كان الشاك يناقض نفسه. فإذا كان الحال أنه يتناقض مع نفسه فإنه حينئذ لا يقول فى الحقيقة شيئا مترابطا، وإذن لا يقول شيئا مفهوما. وهذا يعنى أنه فى الحقيقة لا يقول شيئا.

ثانيا: نستطيع أن نرى ما إذا كانت مسلماته قد أثبتت صحتها وكيف ذلك؟ أى ما إذا كانت متفقة مع تجاربنا مثلما يفعل علماء الطبيعة عندما يريدون أن يتحققوا من صحة فرض من الفروض.

ثالثا: وأخيرا نستطيع أن نحاول أن نرى ما إذا كان الأمر فى الواقع هو أن كل هذه الأشياء التى أنكرها جورجياس أشياء واضحة بداهة، وهذا يعنى أن هذه الأشياء واضحة تمام الوضوح كما نراها.

وقد سلك الأقدمون الطريق الأول. وهكذا لو قال الشاك: إن المرء لا يستطيع أن يعرف شيئا، فإنه يمكن سؤاله: كيف يجوز له أن يضع مثل هذا الادعاء؟ هل هو على يقين من حقيقة قضيته؟ فإذا كانت الإجابة بالإيجاب فإن معنى ذلك أنه يوجد حينئذ شىء يمكن معرفته. وإذن فإن القضية القائلة: ليس هناك شىء يستطيع المرء أن يعرفه - قضية باطلة. وإذا كان هناك شىء يمكن معرفته فإنه يجب أن يكون أيضا موجودا فى أية صورة من الصور. ومما يروى عن أحد الشكاك اليونان المسمى كراتس[1] أنه قد فطن إلى ذلك ولهذا لم يقل شيئا بل كان يحرك إصبعه فقط. ولكن أرسطو - وهو الأستاذ العظيم للفكر الأوروبى - قد لاحظ أن كراتس لم يكن له الحق أيضا فى تحريك إصبعه، لأن حركة الإصبع تريد أن تعبر عن رأى، والشاك لا يجوز أن تكون له آراء. إنه ينبغى أن يكون - كما يقول أرسطو - مشابها لواحد من أفراد النبات. ومن المستحيل أن يستطيع المرء أن يتناقش مع النبات لأن النبات لا يقول شيئا.

---

(١) كراتس المذكور هنا هو إقراطيليوس، أحد أتباع هيرقليطس - انتهى به الشك إلى تحريم الكلام وكان يقتصر على تحريك إصبعه، ويلوم هيرقليطس لقوله: إنه لا يمكن النزول فى النهر الواحد مرتين. ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٧٣)..



ولست أدرى الآن ما إذا كـانت هذه الحجة تبدو مـقنعة لكم. ولكن يلاحظ أن المنطق الرياضى قد أتى باعتراضات معينة لهـا جديتها ضد هذه الحجة. وتستند هذه الاعتراضـات إلى ما يسمى بنظرية الأنماط[1] Typentheorie ولن أسـتطيع ـ مع الأسف ـ أن أتحدث هنا عن هذه النظرية المعقدة، وأود فـقط أن أحذركم من الثقة الكبيرة فى هذه الحجة [٢] التى عرضناها باختصار.

٥ـ خبرة الحقيقة الواقعة :

وعلى العكس من الطريق الأول يبدو الـطريق الثانى طريقا موثوقـا به. ففى حالة ما إذا سلمنا بأنه توجد فى الحقيقة أشـياء حولنا وأننا نستطيع أن نعرفها على الأقل على نحو ما، فحينئذ يكاد أن يكون كل ما نعرفه من خلال تجربتنا متفقا مع ما سلمنا به. فالفرق بين هذا الذى نسميه «حقيقة واقعة» Wirklichkeit وبين المظهر Schein (وهو ما ليست له حقيقة واقعة) يتـمثل بوجه خاص فى أن الحقيقة الواقعة يحكمـها نظام وتسود فـيهـا قوانين فى حـين أن المظهر ليس له مـثل هذا النظام، ونحن نستطيع أن نتبيـن أن العالم كما نعرفه من تجربتنا يكاد أن يسـود فيه بالفعل مثل هذا النظام فى كل مكان.

---

(١) يلقى بوخينسكى بعض الضوء على هذه النظرية فـى كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصـرة ص ٢٦٥ فيقول: فى عام ١٨٩٦ اكتشف (بورالى فورتى) تناقضا فى نظرية كـانتور الرياضية فى المجاميع. ولكن برتراند راسل توصل فى عام ١٩٠١ إلى إثبـات أن الأمر لا يدور فى ذلك التناقض حول موضوعـات الرياضة، وإنما يدور حول حالة منطقية بحتة، وذهب راسل إلى أبعد من ذلك فقال إن المذهب المنطقى لفريجه Frege يشتمل على تناقضات. وقد تم فى أيامنا هذه اكتشاف العديد من التناقضـات التى يمكن استنباطها من مبادئ تبدو بديهية للوهلة الأولى. ويطلق على هذه التناقضات أو النقائض اسم :

Antinomies أو Paradoxes . وقد وضع كل من وايتـهد وراسل فى كتابهمـا الضخم ذى المجلدات الثلاثة المسمى مبادئ رياضية Principia mathematica ـ وضعا نظريتهمـا فى الأنماط بحثا عن حل لهذه التناقضـات. وتقول نظرية الأنماط theory of types عندهما: إن الموضـوعات تصنف إلى أنماط مخـتلفة (مراتب)، مـثال ذلك أن الفرد ينتمى إلى المرتبـة الأولى أى النمط الأول، وإن النوع المتضمن للأفـراد ينتمى للمرتبة الثـانية، أى إلى النمط الثانى، وأن الجنس المتضـمن لجميع هذه الأنواع ينتمى للمرتبـة الثالثة أى إلى النمط الثالث، وبوجه عام فإن x إذا كان عنصرا من (أ) فإنه يجب أن تكون (أ) من نمط أعلى من x.

وقد تبين فيما بعد أن بعض النقائض لاتعتبر نقائض منطقية وإنما تناقضات دلالية أو رمزية Semantic ناجمة عن الخلط بين اللغة وما وراء اللغة.

وقد تم تبـسيط نظـرية الأنماط فى بعض جوانبـها، ولكنهـا برهنت على مدى أهمـيتـها، فـعلى الرغم من المحاولات المخـتلفة لم ينجح أصحـاب المنطق الرياضى فى الوصول إلى إقامـة أية نظرية فى المنطق الرياضى خالية من التناقض بدون الاستناد إلى نظرية الأنماط.

(٢) يقصد الحجة التى أوردها فى عرضه للطريق الأول.



ولنأخذ المثال المثالى : أنا أستلقى على السرير وقبل أن أسقط فى النوم أرى المنضدة بجوار سريرى وعليها المنبِّه، وفى الصباح أرى المنضدة فى مكانها وأرى المنبه أيضًا لم يتغير وضعه. أجل، إن هناك غبارًا على المنضدة أكثر مما كان فى المساء. وهذا يتم تفسيره على خير وجه إذا سلمنا بأنه توجد فى الحقيقة منضدة ومنبه وحجرة إلخ، وأننا نعرف هذه الأشياء.

أو (لنأخذ مثالا آخر) : إنى أرى قطة تظهر عن شمالى ثم تختفى خلف ظهرى ثم تظهر عن يمينى، وهذا يمكن تفسيره على خير وجه بأن يقال إن هناك قطة حقيقية موجودة تواصل السير خلف ظهرى. ومن الطبيعى أن الشاك يستطيع أن يقول : إن هذا كله مظهر (لاحقيقة له) ولكنه مظهر منظم. ولكن الأبسط بالتأكيد هو التسليم بأن هناك حقيقة واقعة.

٦ ـ خطأ قضايا جورجياس :

وأخيرًا ـ وهذا يبدو لى أفضل الطرق ـ يستطيع المرء أن يلحظ أن خطأ قضايا جورجياس واضح تمام الوضوح : فنحن نرى بوضوح أن هناك أشياء موجودة، عرفنا البعض منها على وجه اليقين ونقلنا أيضًا هذه المعرفة لغيرنا من الناس. فإذا قيل لنا : إن هذا كله حلم ـ فإننا نجيب ببساطة : إنه ليس حلما. فهناك حالات، وحالات كثيرة يمكن أن نضل فيها. ولكن كل واحد منا يعرف حالات ليس فيها إطلاقًا إمكان لشك معقول. فأنا الآن مثلا واثق وثوقا مطلقا من أننى جالس ولست واقفا، وأن المصباح أمامى مضىء. وكذلك أيضًا فأنا واثق من أن ٥ × ١٨ = ٩٠. ولا يترتب أبدا على أننى قد ضللت أحيانًا أن يستمر ذلك فى كل الأحوال.

وإذن يمكننى أن أضع ضد قضايا جورجياس القضايا الثلاث التالية :

أولا : إن من المؤكد تماما أن هناك شيئا موجودًا.

ثانيًا : نحن نستطيع بالتأكيد أن نعرف بعض هذا الموجود.

ثالثا : من الواضح والمؤكد أيضًا أننا نستطيع أن ننقل للآخرين من الناس بعض هذا الذى نعرف، وطالما أن أحدًا لم يأت لى بحجة أفضل من تلك التى أجدها عند ديكارت فإننى لاأرى هناك سببا لتغيير رأيى.

٧ـ محدودية المعرفة :

وبهذا نكـون قد ظفرنا بالكـثير. ولكنه لـيس من الكثرة بالقـدر الذى كان يمكن أن يتوقعه المرء فى بادئ الأمر، وذلك لما يأتى :

أولا : ليس لدينا دليل حتى الآن على أن هناك حقيقة واقعة موجودة خارج الذهن، وهذه مـسألة أخـرى تماما وأصـعب كثـيرًا، وسـوف نتناولها فى التـأمل التالى[1]. فإن من الممكن أيضا أن يكون الأمر هو أنه توجد هناك على وجه اليقين أشيـاء وحقيـقة واقعـة، ولكن ذلك كله يوجد كلية داخل فـكرنا فقط. وفى هذه الحالة أيضًا كـان يصبح لدينا تفرقة بين الحـقيقة الواقعـة والمظهر، ولكن ليس بين الباطن والظاهر [أو الداخل والخارج] وسنتحدث عن ذلك فيما بعد.

ثانيا : لا ينتج من أقوالنا [التى عرضناها هنا ضد جـورجياس] أن ما نعتقد أننا نراه هو أيضًا حـقيقة واقـعة أمامنا هكذا على النحـو الذى نراه. وأما أن هناك شيئًا موجـودا فهذا أمر يقينى، ولكن كيف تكون الأشيـاء فى العالم ؟ هذه مسألة أخرى. فهناك كثير من الناس من غير الشكاك يعتقدون مثلا أنه لاتوجد فى العالم ألوان، وليس هنا مجال بحث هذه المسألة أيضا ولن يفصل فيها بحثنا اليوم [2].

ثالثا : ـ وهذا أمر كان ينبغى أن يكون مفهوما بذاته ـ توجد بيقين تام أشياء أكثر مما نعرف، ونعرف أكثرمما نستطيع أن ننقله للآخرين.

وينبغى أن تكون هذه النقاط الثلاثة كافية لتجنب سوء الفهم.

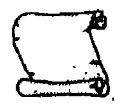
٨ـ معرفة الأنا واللاأنا :

وأود ـ فضلا عن ذلك ـ أن أتحدث فى هذا الصدد عن رأيين فلسفيين، وأنا شخصيا لا أتفق معهما رغم انتشارهمـا اليوم انتشارًا بعيدًا. فمن ناحية يدور الأمر حول أولوية الأنا،ومن ناحيـة أخرى يدور حول الضرورة المتـوهمة فى اللجوء فى حل مسألتنا إلى تجارب وجدانية.

فهناك كثير من المفكرين اليوم يعتـقدون أن وجودى هو بالنسبة لى أكثر يقينا من أى شىء آخر ـ أو هو الشىء الوحيد اليقـينى تمام اليقين، ولن يشك أحد ـ ما عدا الشكاك ـ فى أنه نفسه موجود حقيقة.

---

(١) انظر الفصل الرابع الذى يتحدث فيه المؤلف عن «الحقيقة».
(٢) انظر توضيح ذلك فى الفصل الرابع من هذا الكتاب.



ولكننى لاأستطيع أن أفـهم لماذا ينبغى أن يكون ذلك أكثـر يقينا من الحقيـقة [القائلة] بأن هناك شـيئًا مـوجودا فى العالم. ويبـدو لى أن القضية الأخـيرة : إن هناك شيئًا موجودا ـ لها أولوية معينة قبل قضية أنا أكون ـ وذلك لأنى أعرف ذاتى إلى حد ما بطريق غيـر مباشر، فأنا اتجه أولا إلى الشيء، أفهم شـيئًا فى العالم ـ ربما فهمـا غير جيد أو فهمـا سطحيا، ولكن بيقين عظيم، فـأنا أعرف أولا ما هو موجـود أمامى ـ أى اللا أنا كـما اعتـاد الفلاسـفة أن يقولوا ـ ويبـدو لى أن أيقن الحقائق هو أن هناك شيئًا موجودًا.

٩ـ المعرفة والتجارب الوجدانية :

وهناك بعض الفلاسفـة الآخرين من المحدثين ـ وأعتقـد أنهم يسلكون سبيل الفليسـوف المدرسى جون دنس سكوت[١] Johannes duns Scotus . ـ يـرون أن اليقين الكامل فى وجـود العالم ووجود الأشياء فى العـالم لا يمكن أن يبلغه المرء عن طريق المعرفة وحدها. بل إن من الـضرورى بالإضافة إلى ذلك أن يكون هناك ما يسمى بالتجارب الوجدانية مثل الخوف والحب والكراهية. ويؤتى فى هذا الصدد بالوصف المشهـور لأحد الزلازل للفليسوف الأمريكـى وليم جيمس[٢]. ويقال إن مثل هذه التجربة تجعل الإنسان على يقين تام من أن هناك عالما. وقد تطورت هذه النظرية بوجه خاص علـى يد المفكرالألمانى فلهلم دلتاى[٣] . Wilhelm Dilthey، وهناك كثير من الفلاسفة المعاصرين يحذون حذوه.

---

(١) دنس سكوت (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨) من مشاهير فلاسفة ولاهوتيى العـصر المدرسى المسيحى. تأثر فى فلسفته بأرسطو وبالقديس أنسلم وبوجه خـاص بالقديس أوغسطين. وقد اتخذ مـوقفا معارضا لاتجاه فلسـفة القديس توماس الأكوينى.

(٢) وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) فليسوف أمريكى. تقوم فلسفته على نظرية فى ديناميكية الحقيقة وتكثرها: فليس هناك فى هذا العالم شيء قـد بلغ صورته النهائية، والعـالم لا يحتوى على جواهـر، وهو فى صيرورة دائمة، وليس موجودا أوحد وإنما هو مركب من ذوات أو أفراد متـعددين. وتعد فلسفة وليم جيمس فلسفة لا عقلية وهو نفـسه يطلق على فلسفته اسم المذهب التـجريبى المتطرف. وله نظرية مشهورة أخـرى تقول بوحدة الوجود النفسى والفـسيولوجى المحايد، وهى النظرية التى لا تقـر بوجود فوارق جوهرية بين الظواهر النفـسية والفسيولوجيـة. وأشهر نظرياته هى النظرية البرجماتية (انظر الحديث عن البرجـماتية فى أحد هوامش الفصل التالى).

(٣) فلهلم ديلتاى (١٨٣٣ ـ ١٩١١) فيلسوف ألمانى، تأثر بكل من المذهب الوضعى والمذهب الكانتى، =



ويشبه هذا ما يسمعه المرء أحيانا فى صورة نقض للشك بطريقة شعبية، إذ يقال: إذا ضربت الشاك على رأسه فسيدرك حينئذ أن هناك شيئا موجودا خارجا عنه وهو قبضتك. وهذا أمر يبدو واضحا ـ فمن ذا الذى يشك فى وجود قبضة ضربته؟

ولست أشك فى ذلك إطلاقا، ولكنى لست أرى كيف يمكن أن يساعدنا ذلك فى مسألتنا. ونفس الشيء يقال أيضا عن الزلزال وعن الكراهية والحب إلخ. وذلك لأننا إذا سألنا: ما هو هذا الشيء الذى ألاقيه عندما يضربنى أحد على رأسى؟ إننى أحس من ناحية باليد عن طريق حاسة اللمس، ومن ناحية أخرى أعانى الألم والغيظ إلخ. فإذا فرض أن الحواس تخدعنا دائما ـ كما يفعل الشكاك ـ فحينئذ لن يبرهن الأول [أى إحساسى باليد عن طريق اللمس] بشيء على الإطلاق على وجود هذه القبضة. وأقل من ذلك البرهنة على الألم أو الغيظ، لأن المرء يمكنه حقا أن يعانى الألم أو الغيظ بدون أن يؤثر علينا أى شيء من الخارج. وإذن فإما أن نعلم عن طريق المعرفة أن هناك شيئا موجودا أو أننا لن نعرف ذلك

= ولكنه خرج من الوضعية والكانتية بنظرية فى النسبية اللاعقلية. وقد اهتم أساسا بمشكلة فهم الحياة التى ينظر إليها من زاوية تليولوجية اى من حيث أنها وحدة مغلقة ومن حيث أنها مجموعة من الميول ـ وكل مظهر من مظاهر الحياة له أهميته لأنه يعبر عن شيء يتعلق بها. ويعد ديلتاى أبرز الممثلين لفلسفة الحياة فى ألمانيا. وفلسفة الحياة هى فلسفة تريد تفسير الحقيقة برمتها بواسطة الحياة. وهناك اتجاهات مختلفة فى هذه الفلسفة ولكن هناك عناصر مشتركة بين اصحاب فلسفة الحياة يمكن إجمالها فيما يأتى:

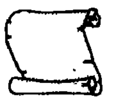
(أ) يرون أنه ليس هناك وجود إلا للحركة والصيرورة والحياة، وهم لا ينظرون إلى الموجود أو إلى المادة إلا باعتبارها نفايات متأتية عن الحركة.

(ب) يعطون للحقيقة دلالة عضوية. ويلعب التاريخ دورا هاما عند بعض فلاسفة الحياة وبوجه خاص عند مدرسة ديلتاى. وعلى أية حال فإنهم يعتبرون العالم حياة متحركة وليس مجرد آلة.

(ج) يشتركون جميعا فى أنهم فلاسفة لا عقليون، وتجريبيون، يرفضون الإقرار بأن المنهج العقلى منهج فلسفى. ولا يسلمون إلا بالحدس، وبالتطبيق وبالتفهم الحيوى للتاريخ.

(د) يميل معظمهم بوضوح إلى التسليم بمذهب التكثر وبالمذهب الشخصانى. ومع أن هذا لا يتفق دائما مع النظرية القائلة بتطور الحياة إلا أنه يمكن تفسيره بأنه رد فعل ضد مذهب وحدة الوجود المادى أو المثالى.

ويمكن التمييز داخل فلسفة الحياة بين أربعة مدارس هى مدرسة برجسون التى تقول بالنشاط الحيوى، والبرجماتية الأمريكية والإنجليزية، ومذهب ديلتاى التاريخى، والفلسفة الألمانية فى الحياة (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى ص ١١٢ وما بعدها، ص ١٣٤).



على الإطلاق بواسطة مثل هذه التجارب ـ فهذه تفترض أولا شرعية المعرفة. فإذا كانت هذه الشرعية غير قائمة فلن تستطيع هذه التجارب أن تساعدنا فى شىء.

د- مواجهة الشك بالجهد الفلسفى:

أما ما يتعلق بالشك فإنه ينبغى على المرء ألا يقدم له أية تنازلات. فإذا قدم المرء أيضا أقل القليل منها فإنه سرعان ما يحتويه الضياع وهذا هو ما يفعله هؤلاء الذين ينكرون البداهة والوضوح فى وجود شىء أمامنا، كما يفعله أيضا هؤلاء الذين يشكون فى يقين معرفتنا ويودون الأخذ بيدها عن طريق خوف وتقزز وغيظ وما إلى ذلك. ففى كلتا الحالتين يمسك الشك بالأصبع التى أعطيت له ويجذب الفليسوف إلى مستنقعه.

ولكن هذه الحقيقة ـ التى تتمثل فى أنه يوجد هناك مستنقع وأن جورجياس بقضاياه الثلاث كان موجودا فى وقت من الأوقات ـ لم تكن بدون معنى ولا بدون فائدة للفليسوف الموضوعى فى تفكيره. فإن ما يقوله الشاك هناك هو على وجه اليقين شىء مبالغ فيه مبالغة لا حد لها، ولهذا فإنه ببساطة قول باطل. ولكن هناك بذرة حقيقية تشتمل عليها مغالاته، وتتمثل هذه البذرة فى أن إمكانات معرفتنا ضئيلة جدا، وأود أن أقول إنها مزعجة لضآلتها. وما نحصل عليه من علم شئ قليل جدا، كما أن ما نعلمه يكون فى أغلب الأحيان فى صورة سطحية وبدون يقين، وأكثر علمنا ليس إلا من قبيل الأمور الاحتمالية.

وهناك حقائق يقينية يقينا قطعيا مطلقا ولكنها نادرة، والإنسان يتحرك فى هذا العالم مثل الأعمى الذى يتحرك عن طريق لمس بطىء ومحاولات مصحوبة بندرة الفهم الواضح وبندرة النجاح المؤكد. ومن يعتقد أننا نعرف كل شىء، ونعرفه معرفة كاملة، ونستطيع أن ننقل كل ما نعرفه [للآخرين] ـ من يعتقد ذلك فهو إنسان يرتكب مبالغة عظيمة وخاطئة مثله فى ذلك مثل الشاك.

إن المسائل الفلسفية ليس فيها شىء بسيط، وهذه هى النتيجة التى نصل إليها دائما عندما نتأمل فى المشكلات الكبيرة. وإن أى حل بسيط هو حل خاطئ، فهو عادة حل كسول ـ مثل الشك الارتيابى الذى يحررنا من كل التزام نحو البحث



الشاق، لأنه ـ بناء على ما يمليه [هذا الشك] لا يوجد شيء يبحث. ولكن الحقيقة الواقعة معقـدة تعقيدا عظيما جدا، وحقـيقتها يجب أن تكون أيضا معـقدة تعقيدا عظيما جدا. وبـالعمل الطويل والجهد الكبير فـقط يمكن للإنسان أن يحصل على معرفة بعض هذه الحقيقة، وإن كان ما يحصل عليه ليس بالشيء الكثير، ولكنه مع ذلك جزء منها.



الفصل الرابع
الحقيقة

١ـ ما هى الحقيقة ؟

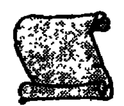
لقد تناولنا فى التأمل السابق مسألة ما إذا كانت هناك أشياء موجودة بصفة عامة، وعما إذا كنا نستطيع أن نعرفها، وبعبارة أخرى: لقد تساءلنا عما إذا كانت توجد هناك حقيقة. فإن كل معرفة صحيحة هى معرفة حقة، فإذا عرف المرء شيئا من الأشياء فإنه يعلم حينئذ أن قوله إن هذا الشىء هو كذا أو كذا قول حق. واليوم نريد أن نتجه إلى بحث مشكلة أخرى ونعنى بها مسألة: ما هى الحقيقة؟ وتعد هذه المسألة القديمة ـ التى وجهها بيلاطس ذات مرة إلى المسيح[1] ـ من أكثر المشكلات إثارة للاهتمام، ولكنها أيضا من أصعب المشكلات الفلسفية.

فماذا نعنى عندما نقول إن قضية من القضايا أو حكما من الأحكام حق ـ أو عندما نقول أيضا إن إنسانا ما صديق حق؟ إن من السهل فهم المقصود بذلك: فنحن نعنى أن شيئا ما حق إذا كان هذا مطابقا للحقيقة. وهكذا نقول: إن (فرتس) صديق حق إذا كان فرتس يتفق مع ما نتصوره من مثال الصديق الحق، أى إذا كان ذلك ينطبق عليه.

٢ـ الحقيقة الأنطولوجية :

ومن السهل علينا أن ندرك أن هذا الصدق أو التطابق يمكن أن يحدث فى اتجاه مزدوج ـ إن صح التعبير ـ فتارة يحدث أن شيئا ما يطابق فكرة ـ، وذلك عندما يقال فمثلا: هذا المعدن ذهب حق، أو: هذا الإنسان بطل حق. فحينئذ يطابق

(١) يشير الى الحوار الذى دار بين المسيح وبيلاطس (٢٦ ق.م ٣٦ م) الحاكم الرومانى لجوديا بفلسطين. فعندما اقتيد المسيح للمثول أمام بيلاطس لكى يحقق معه جاء فى هذا الحوار على لسان المسيح قوله: «لقد أتيت إلى العالم لأشهد للحق. كل من هو من الحق يسمع صوتى. فقال له بيلاطس: ما هو الحق؟». راجع إنجيل يوحنا ١٨/ ٣٧، ٣٨.



الشيء الفكرة. ويطلق الفلاسفة أحيانا على هذا النوع الأول من أنواع الحق والحقيقة وصف «الأنطولوجي». فالأمر يدور حول ما يسمى بالحقيقة الأنطولوجية أو الوجودية.

٣ـ الحقيقة المنطقية :

ولكن في حالات أخرى يكون الأمر بالعكس وهو أن الفكرة أى الحكم أو القضية إلخ تسمى حقًا إذا كانت مطابقة للشيء. وهذا النوع الثاني من أنواع الحق له علامة تميزه وبهذا يستطيع المرء أن يعرفه بسهولة: فبهذا المعنى الثانى لا يكون حقًا إلا أفكار أو أحكام أو قضايا ـ لا أشياء فى العالم. وهذا النوع الثانى من أنواع الحقيقة يسمى عند الفلاسفة « حقيقة منطقية».

ونريد هنا أن نقتصر على النوع الأخير ولا نريد أن نمس النوع الأول الذى يقود إلى مشكلات صعبة جداً.

أما ما هى الحقيقة المنطقية فهذا أمر يمكن فهمه عن طريق ضرب مثال. ولنأخذ مثلا القول التالى: « الشمس تشرق اليوم». فهذا القول ـ وبالتالى الفكرة المطابقة له أيضا ـ هو على وجه الدقة حق عندما تشرق الشمس اليوم بالفعل. ومن ذلك يرى المرء أن قولاً من الأقوال أو قضية من القضايا يكونان على وجه الدقة «حقا منطقيا» إذا كان الأمر هكذا كما يعنيان. فإذا كان الأمر غير ما يعينان فإنهما يكونان حينئذ باطلين. وهذا شئ يبدو واضحا ومفهوما بذاته. ولكن الأمر ليس هينًا هكذا كما يمكن أن يظن المرء فى بادئ الأمر. فهناك فيما يتعلق بذلك مشكلتان كبيرتان وصعبتان .

٤ـ الحقيقة النسبية :

ويمكن وضع المشكلة الأولى على الوجه التالى:

عندما تكون قضية من القضايا على وجه الدقة صادقة إذا كان الأمر هكذا كما تقول، فحينئذ يجب أن تكون دائما وبصفة مطلقة صادقة أو كاذبة[1]، مستقلة تمام الاستقلال عمن قالها ومتى قيلت. وبعبارة أخرى فإنه عندما تكون قضية من

---

(١) لم يكن هنا محل لقول المؤلف «أو كاذبة» لأنه يتحدث قبل ذلك عن القضية الصادقة فقط. ولهذا كان ينبغى أن يذكر بعد قوله «أو كاذبة» قوله: وذلك فى حالة ما إذا كان الأمر غير ما تقول القضية.

القضايا صادقة فإنها تكون صادقة على وجه الإطلاق بالنسبة لكل الناس وفى كل الأزمان.

ولكن هناك اعتراضات مختلفة ضد ذلك. وبعض هذه الاعتراضات له أهميته لدرجة أن البعض من الفلاسفة ومن غيرهم قد دأبوا على القول بأن الحقيقة نسبية ومشروطة ومتغيرة إلخ. ولدى الفرنسيين مثل يقول: «إن ما هو حق على هذا الجانب من جبال البرانس يعد باطلا على الجانب الآخر». وقد كاد أن يصبح اليوم بدعة (مودة) الزعم بأن الحقيقة نسبية. فما هى أسباب مثل هذا الفهم؟

إن بعض هذه الأسباب سطحى ومن السهل نقضه. وهكذا يقال مثلا: إن القضية التى تقول: «السماء تمطر اليوم» هى قضية صادقة صدقا نسبيا فقط، وذلك لأن السماء تمطر فى روما ولكن لا تمطر فى ميونيخ [مثلا]، فهذه القضية إذن صادقة فى روما ولكنها كاذبة فى ميونيخ؛ أو كما فى القصة الهندية [التى تحكى] عن العميان أن أحدهم قد لمس رجل الفيل وقال: إن الفيل مثل شجرة، ولمس آخر الخرطوم وزعم أن الفيل مثل ثعبان[1].

وهذا كله تعبير عن سوء فهم. ويكفى أن يصوغ المرء القضايا المشار إليها صياغة دقيقة، أى أن يقول بوضوح ماذا يعنى لكى يكون مفهوما أنه لا يمكن أن يكون هنا حديث عن أية نسبية. فإذا قال أحد: السماء تمطر اليوم، فمن الواضح أنه يعنى أنها تمطر هنا فى ميونيخ [مثلا] وفى يوم معين وفى ساعة معينة، وليس المقصود أنها تمطر فى كل مكان. فقضيته إذن قضية صادقة على وجه الإطلاق بالنسبة لكل الناس وفى كل الأزمان. كما أن تجربة العميان مع الفيل لا تبرهن بشىء ضد طابع الحقيقة المطلق. فقد عبروا فقط تعبيراً غير دقيق، ولو أن كل واحد منهم قال: « إن الفيل - طالما أن الأمر يدور حول العضو الذى لمسته - مثل شجرة. . إلخ» فإن القضية حينئذ تكون قضية صادقة على وجه الإطلاق.

---

(١) هذه القصة معروفة أيضا فى التراث العربى وقد ذكرها الإمام الغزالى كما ذكرها أبو حيان التوحيدى فى المقابسات حيث يقول؛ «سمعت أبا سليمان يقول: قال أفلاطون: إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطأوه فى كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة. قال: ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده ومثلها فى نفسه، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة =

فالصعوبة هنا ناتجة من صياغة القضايا بعبارات غير كافية وغير دقيقة. ولو صيغت هذه القضايا بوضوح فانه يتبين حينئذ أنها صادقة على وجه الإطلاق أو كاذبة على وجه الإطلاق وليست أبداً قضيا نسبية.

هـ المفهوم البرجماتى للحقيقة :

ولكننا نعرف أيضا اعتراضات أكثر جدية ضد عدم مشروطية الحقيقة. فعلى العكس من الرأى الشائع [الذى يقول بوجود هندسة واحدة] لا توجد هناك اليوم هندسة واحدة فقط، بل هندسات عديدة: فبجانب هندسة إقليدس(١). التى يتعلمها التلاميذ فى المدارس توجد أيضا هندسات ريمان(٢) RIEMAN ولوبتشفسكى(٣) . LOBATSCHEWSKIJ وآخرين. وهكذا يجد المرء أن هناك قضايا معينة تكون فى واحدة من هذه الهندسات صادقة وفى هندسة أخرى كاذبة(٤). وإذن لو سأل المرء أحد علماء الهندسة الحاليين عما إذا كانت قضية معينة صادقة أو كاذبة، فانه يجب عليه أولا أن يسأل: فى أى مذهب؟ فالقضايا الهندسية إذن هى بدرجة بعيدة قضايا نسبية بالإضافة إلى المذهب.

= الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة، وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك وكل يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل. فانظر إلى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم !» راجع المقابسات ص ٢٥٩ وما بعدها، تحقيق حسن السندوبى ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ١٩٢٩.

(١) إقليدس (٣٣٠ ـ ٢٧٠ ق. م) هو صاحب كتاب «مبادئ الهندسة» جمعها ورتبها وعلم فى الإسكندرية. وهو غير إقليدس الميغارى تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة الميغارية. (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٥٨، ٢١٠).

(٢) هو برنارد ريمان (١٨٢٦ ـ ١٨٦٦) من علماء الرياضة الألمان.

(٣) هو نيوكولاى إفانوفتش لوبتشفسكى (١٧٩٣ ـ ١٨٥٦) من علماء الرياضة الروس.

(٤) من الأمثلة على ذلك أن مجموع زوايا المثلث يساوى قائمين فى هندسة إقليدس، ويساوى أصغر من قائمتين فى هندسة لوبتشفسكى، ويساوى أكبر من قائمتين فى هندسة ريمان. وكذلك عدد الموازيات التى يمكن أن ترسم موازية لمستقيم معلوم من نقطة معلومة يساوى: واحدا فى هندسة إقليدس، وصفرا فى هندسة ريمان ، واللانهائى فى هندسة لوبتشفسكى. (راجع مناهج البحث العلمى للدكتورعبد الرحمن بدوى ص ٣٥ وما بعدها).



والأسوأ من ذلك أن الشيء نفسه يسرى على المنطق. فهناك فى المنطق أيضا مذاهب مختلفة لدرجة أن السؤال عما إذا كانت قضية منطقية معينة صادقة أم لا بدون تعلقها بمذهب معين - سؤال لا يمكن الإجابة عليه أبدًا. فمثلا المبدأ المعروف بالثالث المرفوع - السماء تمطر أو لا تمطر - مبدأ معترف به فى ما يسمى بالمنطق الكلاسيكى لوايتهيد WHITEHEAD[1]. وراسل، ولكن ليس فى منطق الأستاذ هايتنج[2] HEYTING فحقيقة القضايا المنطقية إذن نسبية بالمعنى المشار إليه.

والآن يمكن أن يظن أنه يتحتم - رغم ذلك - أن يكون هناك طريق يسلكه المرء لكى يقرر ما هو المذهب الصحيح من بين هذه المذاهب، أى ليقرر أيها صحيح وأيها غير صحيح. ولكن الأمور ليست هكذا بهذه البساطة.

فإذا كان الأمر يدور مثلا حول الهندسة فإن أصحاب الخبرة يقولون : إن الهندسة الإقليدية تلائم ملاءمة جيدة محيط عالمنا الصغير، ولكن الأحرى بالنسبة لعالم الفضاء هو هندسة أخرى تتناسب مع الوقائع. وإذن يكون الأمر هو أن قضية معينة تكون صادقة فى ظروف معينة وكاذبة فى ظروف أخرى. وهذا اعتراض له أهميته.

ولنفترض الآن أن الأمر كذلك - كما يقول هؤلاء العارفون - وهو أن هناك مذاهب مختلفة فى مجالات الرياضة والمنطق، وأن قضايا معينة يمكن أن تكون صادقة فى أحد هذه المذاهب وكاذبة فى مذهب آخر. ففى هذه الحال ينشأ على الفور السؤال التالى: ما الذى يدفعنا لأن نختار مذهبا من بين هذه المذاهب ولا نختار المذهب الآخر؟ إن الأمر هنا لا يدور حول مجرد اختيار عشوائى. فإن عالم

---

(١) هو ألفرد نورث وايتهيد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧)، يعد من ابرز الفلاسفة الإنجليز المعاصرين، اشتغل بتدريس الرياضة والهندسة فى جامعات لندن لفترة طويلة ثم عمل أستاذا للفلسفة فى جامعة هارفارد بأمريكا من عام ١٩٢٤ حتى ١٩٣٧. تأثر بكل من افلاطون وارسطو وليبنتز. اشترك مع راسل فى تاليف كتاب (مبادئ رياضية) الذى يعد أهم كتاب فى المنطق الرياضى. ومن مؤلفاته عدا ذلك كتاب (العلم والعالم الحديث) وكتاب (التقدم والواقع) الذى يعد أهم مؤلفاته. وقد أبدى وايتهيد اهتماما بالغا بالتاريخ بجانب تخصصه فى علوم الطبيعة، وتشتمل نظريته القائمة على الفيزياء على طائفة من الأفكار البيولوجية إلى جانب أنها تفضى إلى فلسفة فى الدين.

وينتمى وايتهيد - مثل راسل - إلى أصحاب مذهب الواقعية الجديدة من الإنجليز مشاطرا إياهم المنهج التحليلى والأخذ بالمذهب الواقعى والتقدير الشديد للعلم.

(٢) هايتنج فليسوف المانى. ومن مؤلفاته المعروفة: القواعد الصورية للمنطق الحدسى ١٩٣٠، وبحث الأسس الرياضية ١٩٣٤.

الطبيعة ـ وعلى سبيل المثال أينشتين[١] ـ لم يختر هندسة معينة لأن ذلك يجلب له متعة، فقد كانت لديه أسباب جدية لذلك. ولكن أية أسباب؟ هنا تظهر إجابة لها أهمية فلسفية كبيرة. وهذه الإجابة تقول: إن العالم ـ والإنسان بوجه عام ـ يعتبر قضية من القضايا صادقة أو مذهبا من المذاهب صادقا ليس لأن كلا منهما يتفق مع الحقيقة الواقعة، بل لأن ذلك يحقق له نفعًا. وهكذا عندما يختار أحد علماء الطبيعة مثلا هندسة غير إقليدية فما ذلك إلا لأنها ربما تمكنه من بناء نظرياته ومن تفسير الحقيقة الواقعة، أو لأنه يستطيع بها أن يبنى نظرياته بطريقة أسهل وأفضل.

وإذا كان الأمر كذلك فينبغى على المرء حينئذ أن يسمى تلك القضايا التى تجلب لنا نفعا قضايا صادقة أو حقة ـ وهكذا يقال : الحقيقة هى المنفعة. وهذا هو ما يسمى بالمفهوم البرجماتى[٢] للحقيقة، هذا المفهوم الذى تطور بوجه خاص على يد المفكر الأمريكى المشهور وليم جيمس الذى له أنصار كثيرون فى عالم اليوم.

---

(١) هو البرت اينشتين Einstein (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥) اشهر علماء الطبيعة الألمان، وأحد المعدودين فى هذا المجال فى العالم فى القرن العشرين. وصاحب النظرية المعروفة بنظرية النسبية، وقد وضع أينشتين هذه النظرية على مرحلتين : الأولى هى مرحلة النسبية الخاصة، والثانية هى مرحلة النسبية العامة، وتقول نظرية النسبية الخاصة التى وضعها فى عام ١٩٠٥ «إن الزمان والمكان نسبيان، أى منسوبان إلى حركة الملاحظ، وإن قوانين الطبيعة لاتختلف باختلاف الذين يلاحظون ظواهرها إذا كان هؤلاء الملاحظون يتحركون بعضهم بالنسبة إلى بعض حركة انتقالية واحدة، وإن مدة الظواهر الطبيعية تختلف باختلاف الذين يقيسونها، أى باختلاف سكونهم، أو حركتهم بالنسبة إلى تلك الظواهر». أما نظرية النسبية العامة التى وضعها أينشتين فى عام ١٩١٣ فهى نظرية تقوم بتفسير جميع الظواهر فى العالم المادى، وبوجه خاص ظاهرة الجاذبية ـ تفسرها «بالخواص المحلية للمتصل المكانى ـ الزمانى، وهو المتصل الذى لايتصف بما يتصف به الزمان والمكان الرياضيان من التجانس، لأنه ملتو ومقوس وذو أربعة أبعاد، وهى تؤكد أن الأجسام المادية تولد انحناء فى الفضاء يكون مجالا للجاذبية، وأن مسار جسم فى هذا المجال يحدده هذا الانحناء، فينبغى لنا إذن أن نستبدل بفكرة الزمان المطلق فكرة الزمان المحلى، وبفكرة المكان المتجانس فكرة الفضاء المقوس الذى هو متناه وغير محدود. ومن نتائج نظرية النسبية أن كتلة الجسم تتكون من الطاقة المخزونة فيه، وأن لهذه الطاقة قصورًا ذاتيًا وثقلا، وأن المادة والطاقة ظاهرتان مختلفتان لحقيقة واحدة». (انظر المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا جـ٢، ص ٤٧٩، وما بعدها، بيروت ١٩٧٣).

(٢) البرجماتية Pragmatism مشتقة من الكلمة اليونانية Pragma ومعناها العمل. وأول من استخدم مفهوم البرجماتية بالمعنى المعروف الآن هو الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندرز بيرس C.S. Peirce =



٦ـ نقد المفهوم البرجماتي :

وهذه النظرية فيها شيء من الصحة، إذ أن من المؤكد أن هناك جوانب في العلوم نسلم فيها بقضايا لا لشيء إلا لأنها نافعة لنا من أجل بحوث أوسع أو من أجل بناء نظريات. ولكن هنا أمرين لابد من مراعاتهما :

أولا: نحن في الواقع ونفس الأمر لا نعرف في مثل هذه الأحوال ما إذا كانت هذه القضايا صادقة أو كاذبة؛ إنها فقط قضايا نافعة. فلماذا يجب أن يسمى المرء هذه المنفعة «حقيقة» وأن يتحدث عن نسبية الحقيقة؟ إن هذا من الأمور التي يصعب إدراكها.

ثانيا: عندما يدور الأمر حول المنفعة أيضا فإنه يجب علينا أن نعرف على الأقل بعض قضايا صادقة ـ وأقصد «صادقة» بالمعنى العادي لهذه الكلمة. فمثلا يضع أحد علماء الطبيعة نظرية من النظريات ويعتقد أنها نافعة، كيف يمكنه أن يعلل ذلك؟ إنه لا يستطيع تعليل ذلك إلا من حيث تجربة نظريته على الوقائع. وهذا يعني أنه يضع قضايا معينة ينبغي أن تصدقها الملاحظة المباشرة. ففي أحد المعامل مثلا يكتب أحد العلماء العبارة التالية: «في ظروف كذا وكذا وقف اليوم مؤشر جهاز قياس القوة الكهربائية في الساعة العاشرة وعشرين دقيقة وخمس عشرة ثانية على رقم كذا وكذا». فهذه العبارة لن تكون حينئذ صادقة إلا إذا كانت صحيحة ومطابقة للحقيقة، أي إذا وقف مؤشر جهاز قياس القوة الكهربائية بالفعل هناك في ذلك الوقت في الظروف المشار إليها ولم يقف في مكان آخر. فالبراجماتي إذن يجب عليه أيضا أن يعترف بوجود قضايا معينة صادقة بالمعنى الأرسطي، وأما باقي القضايا فإن من الأفضل ألا تسمى قضايا «صادقة»، بل تسمى ببساطة قضايا «نافعة».

= (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) فقد استخدم هذا المصطلح في عام ١٨٧٨، وقد أطلقه على اتجاه فلسفي قريب الصلة بمذاهب النسبية والنفعية والوضعية. والفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الاتجاه هي أن الأفكار كلها، أي كل النظريات والفلسفات لا تجد معايير قيمتها وحقيقتها إلا في إمكانيات تطبيقاتها العملية المفيدة للحياة. «فما هو مثمر هو وحده الحق» ولهذا فإن المعرفة والفكر ليسا إلا أدوات للعمل. ومن أعلام البراجماتزم عدا بيرس ووليم جيمس كل من جون ديوي وهانز فايهنجر. انظر في ذلك:
Apel-Ludz: Philosophisches Wörterbuch



٧ـ المثالية المعرفية :

ونكتفى بذلك فيما يتعلق بالمسألة الأولى. ولنتجه الآن إلى المسألة الثانية التى تقول : ما هو هذا الشيء الذى ينبغى أن تتطابق معه قضية من القضايا لكى تكون صادقة؟ إن المرء فى وسعه أن يعتقد أن الأمر هنا واضح. فلكى تكون القضية صادقة فإنها يجب أن تتطابق مع الوضع الحقيقى للأشياء كما هى فى العالم الخارجى. ولكن هناك اعتراضات على ذلك أيضا.

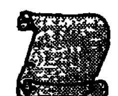
ولنأخذ مثلا القضية التالية: «هذه الوردة حمراء». فإذا أردنا أن ندعى أن تلك القضية تكون على وجه الدقة صادقة إذا كانت الوردة حمراء فى الحقيقة، فإننا نسمع حينئذ [اعتراضا على ذلك] أنه ليست هناك حمرة فى العالم الخارجى على الإطلاق، فكل الألوان تنشأ ابتداء فى أعيننا نتيجة تأثيرات موجات ضوئية معينة تسقط على أعيننا. وليس هناك لون خارجى على الإطلاق. هكذا يقول علماؤنا فى الفسيولوجيا. وإذن فإن معيار الصدق القائل بأن القضية تكون صادقة تماما إذا كانت تتفق مع الحالة الخارجية الواقعة معيار لايمكن أن يكون صحيحا؛ وذلك لأن مثل هذه الحالة لا وجود لها إطلاقا. فمع أى شيء يجب إذن أن تتفق قضية من القضايا لكى تكون صادقة؟

لقد دفعت هذه الاعتراضات وأمثالها عدداً كبيراً من المفكرين المحدثين الى الاعتراف بنظرية فلسفية تسمى «المثالية المعرفية أو الإبستمولوجية»:

Erkenntnistheoretischer Idealismus

وبناء على هذه النظرية توجد على وجه اليقين أشياء وحقائق مطلقة. ولكن هذا لا يوجد فى الخارج بل يوجد بمعنى أو بآخر فينا، أى فى فكرنا. ومن الطبيعى أن يبرز هنا على الفور السؤال التالى: كيف نستطيع حينئذ أن نميز قضايا صادقة وأشياء حقيقية من قضايا كاذبة ومن مجرد تخيلات؟

ولكن المثاليين يجيبون على ذلك بأن الفرق موجود أيضًا من وجهة نظرهم. فكل ما نعرفه هو بالتأكيد نتاج فكرنا، أى هو فينا، ونحن ننتج البعض من بين



هذه الأشياء طبقا لقوانين، وننتج البعض الآخر بطريقة عشوائية [لا تحكمها قوانين]. وهذا الرأى فى جوهره هو رأى الفليسوف الألمانى العظيم (إمانويل كانت) الذى لا يزال يترسم خطاه حتى اليوم بعض الفلاسفة، وإن كانوا غير كثيرون.

ولكى نجعل هذه النظرية ماثلة أمامنا بعض الشىء، فإننا نريد أن نعود إلى المثال الذى سبق أن أشرنا إليه عن القطة[1]. فالقطة تأتى من ناحية اليسار ثم تذهب خلف ظهرى، وإذن تختفى لحظة ثم تظهر مرة أخرى يمينا ثم تتابع السير. وقد قلت فى التأمل السابق إن أكثر الطرق سهولة لتوضيح الأمر هى أن يسلم المرء بوجود قطة فى الخارج تتابع السير خلف ظهرى. ولا يستطيع المثاليون أن يعترفوا بمثل هذه القطة وذلك لأن الخارج بالنسبة لهم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة غير موجود إطلاقا. ولكنهم يقولون: إن القطة تكون حقيقية بالقدر الذى تكون فيه موضوع تفكيرى طبقا لقوانين. ولذلك فهى ليست متخيلة، بل هى حقيقة واقعة. وبالإضافة إلى ذلك فإن كل المكان الذى أشغله مع القطة، وجسمى إلخ حقيقة واقعة أيضا، أى موضوع تفكيرى طبقا لقوانين.

٨ـ تفسيران ممكنان:

فهناك إذن تفسيران ممكنان للحقيقة ـ التفسير المثالى المشار إليه والتفسير الآخر الذى يسمى بالتفسير الواقعى. وكلاهما له صعوباته الكبيرة، ومن المؤكد أنه ليس من الأمور السهلة أن يقرر المرء قبول هذا التفسير أو ذاك. وأود أن ألفت النظر إلى أن هؤلاء الذين يعتقدون أن المذهب المثالى هو ببساطة لغو باطل لا معنى له ـ لم يفهموه مطلقًا. فالذى لا معنى له هو إنكار الواقع والحقيقة، وهذا ما لا يفعله المثالى على الإطلاق.

٩ـ نقد التفسير المثالى:

ولكن معظم الفلاسفة اليوم ليسوا مثاليين. واتخاذ قرار ضد هذا الفهم للحقيقة والمعرفة يأتى لديهم فى الغالب فى أثناء تأملهم فى المسألة التالية: ما هى المعرفة الإنسانية فى حقيقة الأمر؟

---

(١) انظر الفصل السابق ص ٤٨.



فطبقًا لاتجاه المذهب المثالى يجب أن يقال: إن المعرفة خلاقة، إنها تنتج موضوعاتها، ولكن من الواضح أن فكرتنا الشخصية الفردية لا يمكن أن تنتج إلا القليل جدًا، وعلى الأكثر أشياء فكرية أو تخيلات، وهذه أيضا تتكون غالبا من عناصر لا تخلق خلقا جديدًا، بل ترتبط ببعضها ارتباطا جديدا فقط ـ وهكذا الحال عندما أتصور مثلا حورية من حوريات الأساطير Sirene: إنها تتكون من نصف امرأة ونصف سمكة، فلكى يمكن أن أبدع حورية البحر فإنه يتحتم أن أكون قد رأيت كلا العنصرين فى مكان ما. وهذا أمر واضح ومؤكد. ولهذا فإن المثاليين مضطرون للتسليم بذات مزدوجة، وبفكرة مزدوجة، وبأنا مزدوج: الأنا «الصغير»الشخصى إن صح التعبير ـ وهذا يسمونه بالأنا التجريبى ـ وأنا كبير متعالى Transzendental يسمو على التشخص أو يطلق عليه تعبير : «الأنا مطلقا». وهذا الأنا الثانى الكبير المتعالى هو الذى يحدث الموضوعات أو الأشياء، أما الأنا الصغير التجريبى فلا يمكنه أن يأخذ الموضوعات أو الأشياء إلا كما أعطيت له عن طريق «الأنا الكبير المطلق».

ولكن خصوم المثالية وهم الواقعيون يقولون: إن هذا أمر مشكل جدا وغير جدير بالقبول. فماذا ينبغى أن يكون هذا الأنا المتعالى الذى لم يعد «أنا» فى حقيقة الأمر، هذا الذى يحوم فوقى إن صح التعبير؟ ويقول الواقعيون : إن هذا الأنا ليس شيئا. ومثل ذلك لا وجود له إطلاقا، كما أن من الصعب أيضا إدراكه. ويضاف إلى ذلك أننا عندما نتأمل معرفتنا تأملا أدق يتضح لنا أننا نؤلف فيها بين أشياء مختلفة ونربطها ببعضها، وربما نبدع فيها أيضا فى بعض الأحيان شيئا ما ـ ولكن معرفتنا تتمثل بوجه عام فى أننا ندرك شيئا يكون موجودا بأى شكل من الأشكال خارج المعرفة.

فالنزاع بين المثالية والواقعية هو الآن نزاع حول فهم المعرفة: هل تتمثل المعرفة فى خلق الموضوع أو فى إدراكه؟ فإذا قرر المرء اختيار الحل المثالى فإنه يجب عليه حينئذ أن يتغلب على صعوبات هائلة جدا. وإنه لمن الأفضل كثيرا ـ هكذا يقول الواقعيون ـ أن يأخذ المرء بالرأى الثانى(١). وذلك على وجه الخصوص لأنه يبدو أنه يمثل طبيعة المعرفة أفضل تمثيل.

---

(١) الموجود فى النص هو قول المؤلف «.. بالرأى الأول»، ولكن سياق الكلام يدل على ان المؤلف يقصد هنا الرأى الثانى وهو رأى الواقعيين لا الرأى الأول وهو رأى المثاليين.

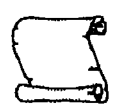
١٠ـ دفاع عن التفسير الواقعي :

وليس هناك شك فى أن الفهم الواقعى له أيضا صعوباته الكبيرة. وقد ذكرت من قبل إحدى هذه الصعوبات ـ وهى تلك الصعوبة التى تتعلق بالواقعة المدعمة علميا وهى أنه يبدو أنه ليس هناك فى العالم وجود للألوان. ويبدو هنا كما لو أننا فى هذه الحالة على الأقل ننتج شيئا عن طريق معرفتنا: ألا وهو الألوان. ويمكننا أن نرى عن طريق هذه الصعوبة ما الذى يتحتم على الواقعيين أن يجيبوا به. فإجابتهم تتمثل فى أمرين:

الأمر الأول: يقول الواقعيون إنه لا يجوز للمرء أن يضع الحدود بين العارف والعالم الخارجى عند الجلد البشرى، فهذه الحدود تقع بالأحرى هناك عند حدوث الانتقال بين الأحداث الجسمية والأحداث النفسية. فالذى يدركه العقل هو الأحداث، هكذا كما تحدث فى الجسم الإنسانى. فإذا اتخذنا نظارات حمراء فإننا حينئذ نرى الأشياء الخضراء سوداء ـ ولكن لن يزعم أحد أننا قد ابتكرنا هذا اللون الأسود بواسطة معرفتنا ـ بل على العكس، إنه نتيجة لتأثير النظارات. ويشبه هذا ما يحدث مع العينين.

الأمر الثانى: يقول الواقعيون أيضا إننا فى حالات كثيرة جدا لا ندرك الأشياء فى ذاتها بل ندرك تأثيرها علينا، وإذن ندرك حينئذ العلاقة بين الأشياء وبين أجسامنا. وهكذا عندما نغمس يدنا اليمنى مثلا فى ماء ساخن ويدنا اليسرى فى ماء بارد ثم نغمس بعد ذلك كلا اليدين فى ماء فاتر فإننا نحس برودة فى اليد اليمنى ودفئا فى اليد اليسرى. وهذا أمر واضح ـ كما يقول الواقعيون ـ وذلك لأن حاستنا الحرارية تدرك الفرق بين حرارة الجلد فى عضو معين فى الجسم وحرارة العالم الخارجى. ولكن هذه الحاسة تدرك الحرارة ولا تخلقها إطلاقا. فالحرارة من معطيات الحس.

وهناك صعوبة أخرى دقيقة الى حد ما، وغالبا ما يبرزها المثاليون. وتتمثل هذه الصعوبة فى أن هذا الذى يُعرَف يجب أن يكون فى المعرفة، وبالتالى فإنه ليس خارجا عنهأ. فلا يمكننا إذن أن نتحدث عن خارج المعرفة. ولكن الواقعيين يجيبون على ذلك بقولهم: إن هذا سوء فهم واعتقاد خاطئ. فالمرء يدرك المعرفة



هنا هكذا كما لو كانت عبارة عن صندوق، فالشيء لا يمكن أن يكون إلا داخل هذا الصندوق أوخارجه.

ولكن من المؤكد تماما أن المعرفة ليست صندوقا. ومن الأفضل مقارنتها بمصدر ضوء ـ كما فعل إدموند هوسرل[1] Husserl ـ: فإذا وقع شعاع ضوئى على شيء فى الظلام فإن هذا الشيء يكون فى الضوء، ومع ذلك فإنه ليس داخل مصدر الضوء.

١١ـ وجهة نظر المؤلف :

وقد اخترت منذ سنوات ـ بعد صراع مرير ـ المذهب الواقعى : وكلما ازداد تفكيرى فى ذلك يزداد اقتناعى بأن هذا الفهم للحقيقة هو الفهم الصحيح. وأنا أعلم أنه لن يفعل كل واحد نفس الشيء، وذلك لصعوبة هذه المسألة. ولكن بصرف النظر عما سيأخذ به الآخرون من حل لهذه المسألة فإننى أود أن أحذر من سوء فهم يتصل بذلك. إن على المرء أن يتخذ فى هذه المشكلة قرارا فاصلا [إما باختيار الحل الواقعى أو باختيار الحل المثالى] وعليه أن يفهم المعرفة الإنسانية برمتها إما على أنها إدراك للموضوع أو خلق وإبداع له. وكل حل وسط يعتبر حلا خاطئا[2]. وهكذا يعد من الحلول الخاطئة أيضا ـ على سبيل المثال ـ ذلك الحل

---

(١) إدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) فيلسوف ألمانى. يعد واحدا من أبرز الفلاسفة الذين كان لهم تأثير على اتجاهات الفلسفة المعاصرة، عمل أستاذا بجامعات هاله وفرايبورج وجوتنجن بألمانيا الغربية. وكان يتمتع بعقلية تحليلية نادرة ونظر فلسفى ثاقب، ولكن أعماله الفلسفية تتميز بشدة صعوبتها. وهذا لا يرجع إلى غموض لغتها، وإنما يرجع إلى جفاف موضوعاتها. وقد سار فكره منطلقا من دراسة الرياضيات دراسة فلسفية وانتهى إلى بلورة منهج موضوعى عقلانى. وقد قاده تطبيق هذا المنهج على دراسة الوعى إلى المثالية. وكانت التحليلات الفلسفية العميقة التى تضمنها كتابه (أبحاث منطقية) بمثابة ضربة شديدة ضد المذهبين اللذين سيطرا على فلسفة القرن التاسع عشر وهما المذهب الوضعى و المذهب الإسمى ـ كما أن منهج هوسرل الذى يركز اهتمامه على محتوى الموضوع وماهيته قد أدى إلى إقامة فكر معارض للمذهب الكانطى. وقد وضع هوسرل منهجا أسماه بالمنهج الفينومينولوجى Phänomenologie أو منهج الظواهر (انظر الحديث عن هذا المنهج فى أحد هوامش الفصل التالى).

(٢) رأى بوخينسكى هنا لا يتفق مع ما ذهب إليه كثير من الفلاسفة. ففلسفة كانت ـ على سبيل المثال ـ كانت بمثابة حل وسط بين كل من المذهبين التجريبى والمثالى، كما أن فيشته يصف فلسفته بأنها فلسفة مثالية واقعية أو واقعية مثالية، أى فلسفة تجمع بين كلا المذهبين. (انظر مؤلفات فيشته الجزء الأول ص ٤٧٣ طبعة Medicus).



المعروف الذى يرى أن لدينا فى العـالم الخارجى أشكالا وموجات ضـوئية، ولكن ليس لدينا ألوان. ويجب أن يقال إما أنه لا يوجد إطلاقـا عالم خارجى وأن عقلنا يخلق كل شئ، وإما أن العقل ـ على العكس من ذلك ـ لا يخلق شـيئا غير الربط بين الموضوعات والمضامين وأن كل ما نـعرف يجب أن يكون موجودا خارج العقل فى صورة من الصور. وقد ألف فيشنر[١] Fechner ـ وهو أحد البارزين من علماء النفس الألمان ـ كتابا قارن فيه عالم النهار بعالم الليل، هذا العالم الذى لاتوجد فيه ألوان ولا أصوات وإنما توجد فيه حركـات ميكانيكية وأشكال فى الظلام فحسب. وقد رفض فيشنر هذه النظرة إلى العالم على أنه عـالم ليل رفضا قاطعا. ولعل مما سيثير اهتمامكم أن تعلموا أن غالبـية الفلاسفة الحاليين يشاركونه هذا الرأى. وهذا يعنى أنهم يؤيدون النظرة إلى العالـم بوصفه عالما مملوءا بالضـوء ضد الرأى المشار إليه الذى ينظر إلى العالم بوصفه عالم ليل مظلم.

(١) هو جوستـاف تيودور فيـشنر (١٨٠١ ـ ١٨٨٧)، ذهب إلى القول بأن لكل ظاهرة جسمـانية حالة نفـسية موازية لها، وهى نظرية يطلق عليها نظرية الموازاة النفسية الجسمانية.



الفصل الخامس

الفكر

نحن مدينون للفكر - بدرجة أكثر مما نحن مدينون للملاحظة - بالمكاسب الهائلة التى حققتها علومنا. ويوشك الفكر أن يعيد تشكيل وجه الأرض وأن يعيد تشكيل حياتنا. ومن المفيد بكل تأكيد أن نتأمل بعض الشىء فى هذا الفكر. فما هو الفكر فى حقيقة الأمر؟

وكيف يكون فى وسع الفكر أن يجعلنا نتعرف على شىء من الأشياء؟

وكيف يشكل الفكر نفسه، وأى الطرق يسلك فى البحث العلمى؟

وأخيراً فإن السؤال الأهم هو: ما هى قيمته؟ هل يجوز لنا أن نثق فيه وأن نعتقد فى نتائجه وأن نسلم قيادتنا للفكر العلمى؟

إنى أود اليوم أن أناقش معكم باختصار بعض هذه المسائل الهامة.

١- ما هو الفكر؟

وأول هذه المسائل هى: ما هو الفكر؟

تطلق كلمة فكر أو تفكير - على وجه العموم - على كل حركة فى تصوراتنا ومفاهيمنا إلخ. فمثلا لو أن أحداً سألنى: «فيم تفكر؟» فإنى أجيب مثلا: «أفكر فى بيت عائلتنا». وهذا يعنى أنه تظهر فى وعيى صور وذكريات وما شابه ذلك فى أى صورة من الصور وتتبع بعضها بعضا. فالتعريف الأعم للفكر إذن هو: حركة التصورات والمفاهيم.

٢- الفكر العلمى:

ولكن الفكر العلمى ليس أى فكر وإنما هو فكر جاد. وبهذا نعنى أولا أنه فكر منظم. فإن الإنسان الذى يفكر تفكيراً جديًا لا يترك مفاهيمه وتصوراته حرة

فى أن تحوم فى نفسه، بل يقودها بكل حـزم إلى هدفه. ونعنى ثانيا أن الهدف هنا هو علم. فالفكر العلمى الجاد هو فكر منظم يهدف إلى العلم والمعرفة.

ولكن كـيف يمكن لمـثل هذا الفكر أن يـؤدى بنا إلى العلـم؟ ربما يظن أن الشىء الذى نريد أن نعرفه إما أن يكون موجودًا، أى أنه أحد المعطيات، وحينئذ لا يحـتـاج المرء إلى فكر لكى يراه، بل يكفى أن يفـتـح عـينيـه أو يوجـه اهتـمامـه ومـلاحظته نحـوه، وإمـا أن يكون هذا الشىء غيـر مـوجود، أى أنه ليس أحـد المعطيـات، وفى هذه الحـالة ـ هكذا يبـدو على الأقل ـ لا يـنتظر من أى تأمل أن يقربه إلينا.

ولكن الأمـر ليس كذلك. ويكفى أن نـسأل تجـاربنا عن ذلك لكى نرى أن الفكر فى كلتا الحالتين يستطيع أن يلعب دورا حاسمًا .

٣ـ الفكر الفينومنولوجى:

ولنأخذ أولا الحالة التى يكون فيها الشىء موجودا، أى التى يكون فيها أحد المعطيـات. إن هذا الشئ ليس بسيطا على الإطلاق، وإنما هو عـادة يكاد أن يكون مركبـا تركيبا لا نهاية له. فله مـئات الجوانب والاعتبـارات والصفات إلخ. ولكن عقلنا لا يستطيع أن يدرك ذلك كله دفعة واحدة. ولكى نتعرف جيدا على مثل هذا الشىء فإنه يجب على المرء أن ينظر بجد واجتـهاد فى كل جانب بعد الآخر، وأن يقارن المنظور ببـعضه، وأن يتـأمل الموضوع دائمـا من وجهات نظر جـديدة ويقوم بتحليله. وهذا كله فكر.

وأود أن أضرب هنا مثالا لمثل هذا العمل الفكرى. لنفـترض أن بقعة حمراء هنا أمام عينى. إن المرء يستطيع فى البداية أن يعتقد أن الأمر بسيط جدًا وأنه يكفى أن يفتح عـينيه جـيدا لكى يدرك ماذا تكون هذه البـقعة. ولكـن مثل هذه البقـعة الحمراء ليست بهذه البساطة. وذلك لما يأتى:

أولا: لا يمكن أن توجد بقعة حمراء إذا لم يكن حولها سطح (خال منها) ـ ويجب أن يكون لون السطح لونا آخر غير لون البقعة. وهذا هو الأمر الأول.

ثانيًا: نحن نتبين حقيقة بسيطة ولكنهـا مع ذلك حقيقة غريبة وهى أن البقعة ليست لونـا فقط وإنما يجب أن يكون لهـا امتداد أيضـا، أى طول معـين وعرض

معـين، والامتـداد ليس لونا، وإنما هو شيء آخر تماما رغم أنه مرتبط بـالضرورة باللون.

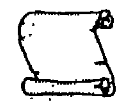
ثالثًـا: الامتـداد وحـده ليس كافـيا. وإنمـا يجب أن يكون هناك شكل، أو صورة لأطراف البقعة ـ فالبقعة يمكن مثلا أن تكون مربعة أو مستديرة ولكن يجب أن يكون لها إحدى الصور.

فإذا واصلنا التـأمل فى البقعـة فإننا نجد أن لونها أيـضًا ليس شيئًـا بسيطا: صـحيح أنه لـون أحمـر، ولكنه ليس أى لون أحـمـر بل نوعا مـعـينًا من اللون الأحمر. فإذا كان لـدى المرء بقعتان حمروان فإن نوع الحمـرة فى كليهما لن يكون فى العادة نفس الشـئ، وعند تحليل اللون يستطيع المرء أن يذهب إلى مـا هو أبعد من ذلك كثـيراً؛ فكما هو معروف يـقينا لكل مشتـغل بنظريات الألوان فإنه يمكن للمرء أيضًـا أن يتحدث مـثلا عن شدة اللـون. وإذا أضفنا إلى ذلك أن البقـعة لا تظهر فقط على سطح له لون آخر بل على شيء، أى على حـامل (للبقعة)، فإننا نكتـشف فى البقـعة حـتى الآن عناصر لا تقل عن سـبعـة: وهى السطح واللون والامـتداد والشـكل ونوع اللون والشـدة، وأخيـراً الحـامل. وفى ذلك لازلنا فى البداية.

ولكن هذا مثال عادى وبسـيط جداً. فإذا كان الأمر يدور مثـلا حول أشياء عقلية مـثل «التسامح» أو «الموهبة» فـحينئذ يمكن للمرء أن يتـصور فيهـا التركيب المعقد الذى لا نهـاية له حقيقة، ويمكـنه أن يتصور مدى ضخـامة العمل الفكرى المطلوب لكى يتعرف المرء عليها ـ على الأقل ـ بعض الشيء.

وقد قام الفلاسفة باستمرار بتطبيق هذا النوع من التفكير على مدى التاريخ. وكـان المعلم العظيم فى هذا المجـال هو أرسطو. وفى بداية هذا القـرن قام أحـد المفكرين الألمان الرواد وهو إدمـوند هوسرل بتطـوير هذا النوع من التفكيـر تطويراً واضحًـا كمـا قام أيضًا بعـرضه. وقـد سماه هوسـرل منهجـا فينومنولوجـيا[1].

(١) تعتبر الفينومينولوجيا أو فلسفة الظواهر ـ بعد فلسفة الحياة ـ ثانى تيار فكرى فلسفى كبير أدى إلى انفصال الفلسـفة المعاصـرة عن فلسفـات القرن التـاسع عشـر. وهناك خاصـتان أسـاسيتـان تتمـيز بهـما فلسـفة =



والفينومنولوجيا (Phenomenology) أو فلســفــة الظواهر هى ـ علـى الأقل فى مؤلفـات هوسرل المبـكرة ـ أسلوب أو منهج نبحث به إدراك مـاهية المعطيـات عن طريق تحليل مماثل للتحليلات التى أتينا بها هنا.

٤ـ الاستنباط :

ولكن هذا النوع من التـفكير لايلعب فى العلوم الطبـيعـية إلا دوراً ثانويًا. فالثـقل الرئيسى قـد وضع هناك (أى فى العلوم الطبيـعية) علـى النوع الآخر من الفكر، أى على فـكر يحـاول أن يدرك الأشـياء الـتى ليـست من المعطيـات، أى الأشياء الغائبة إن صح التعبير (١). ومثل هذا الفكر يسمى أيضًا استنباطا.

وأود فى هذا المقام أن أبدى مـلاحظة هامة. فكمـا سبق القـول توجد هناك حالتان ممكنتان فقط : فالشىء إما أن يكون من المعطيات أو لايكون. فإذا كان من المعطيات فحينئذ ينبغى على المرء ببساطة أن يراه (٢). وأن يصفه؛ وإذا لـم يكن من المعطيات فـحينئذ يكون لدينا إمكانية واحـدة فقط لكى نعرف شيـئًا عنه ـ وهى أن

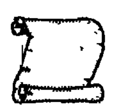
= الظواهر وهما:

(أ) هى منهج يتمثل فى وصف الظاهرة، أى يتمثل فى وصف ما هو معطى مباشرة. وبهذا الاعتبار تبتعد عن العلوم الطبيعية، وتتعارض بذلك مع المذهب التجريبى.

(ب) ترفض الانطلاق من نظرية فى المعرفة، وبذلك تتعارض مع المذهب المثالى، ففلسفة الظواهر كمنهج تبتعد كل البعد عن كل ما كانت تتميز به فلسفة القرن التاسع عشر. وفضلا عن ذلك فإن موضوعها هو الماهية، أى المحتوى المثالى للظواهر الذى يتـم إدراكه برؤية مباشرة، أى برؤية الماهية، وهى هنا تتعـارض أيضًا مع فلسفة القرن التاسع عشر التى لم تكن تعترف لابوجود الماهيات ولا بإمكان معرفة الماهيات. وهذا المنهج الظاهرى أو الفينومينولوجى ـ الـذى وضعه هوسرل ـ ليس منهجا اسـتنباطيا ولا تجريبيـا، وإنما هو منهج يقوم فى الكشف عن المعطيات وفـى تفسيـر هذه المعطيات، وهو منهج لايتم تفـسيره بقـوانين ولايستنبط من مـبادئ، بل يرى موضوعه الذى يتـمثل أمام الوعى رؤية مبـاشرة. ويرى هوسرل أن الوضعـيين يرتكبون خطأ فاحـشًا لأنهم يخلطون الرؤية بوجه عام بمجرد الرؤية الحسية التجريبية ـ ولا يدركون أن كل موضوع حسى وفردى له ماهية، وتتمثل مهمة فلسفة الظواهر فى نظر هوسرل فى رؤية الماهيات Wesensschau انظر فى ذلك ص ١٤٠، ص ١٤٦، وما بعدها من كتاب بوخينسكى : Europäische Philosophie der Gegenwart.

(١) لعل ما يعنيه بوخينسكى هنا بتلك الأشياء التى ليست من المعطيات فى العلوم الطبيعية ـ والتى تبحث عنها تلك العلوم ـ هو القوانين الطبيعية.

(٢) الرؤية المقصودة هنا لـيسـت قاصرة على الرؤية الحسية وإنما تشمل الرؤية العقليـة أيضًا. وذلك يتضح من تعبير المؤلف تعبيراً أدق فى نهاية الفقرة الأولى من الصفحة التالية.



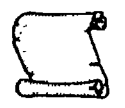
نستنتج. وليس هناك طريق ثالث للمعرفة. ويستطيع المرء في الحقيقة أن يعتقد في شيء ما - ولكن الاعتقاد ليس علمًا؛ فالعلم ينشأ فقط عن طريق ملاحظة المعطيات أو عن طريق الاستنتاج.

وهذا أمر ينبغي أن يؤكده المرء بكل قوة، وذلك لأن هناك أنواعا مختلفة من سوء الفهم قد انتشرت في أيامنا هذه انتشارًا واسعًا. فمثلا يقال: إن من الممكن التعرف على شيء عن طريق الإرادة الخيرة أو الشريرة، ويزعم آخرون أن قفزة الحرية[1] أو ما شاكل ذلك تعد أداة للعلم. ويستطيع المرء بطبيعة الحال أن يتصور أن القفز يمكن أن يكون مفيدًا كاستعداد لفعل المعرفة. فمثلا إذا أردت أن أعرف بقرة تقف خلف الجدار فحينئذ يمكن أن تؤدي قفزة عبر الجدار إلى أن أعرفها. ولكن بعد قيامي بهذه القفزة بشجاعة يجب عليّ أن أفتح عيني، وسأتعلم بادئ ذي بدء عن طريق الرؤية شيئًا ما عن البقرة. فلا قفزة الحرية أو ما شاكلها يمكن أن تكون شيئًا أكثر من استعداد لفعل المعرفة. ولكن (فعل المعرفة) هذا هو دائما - كما سبق القول - إما إدراك مباشر للشيء - وإذن فهو رؤية حسية أو عقلية - وإما استنتاج.

والاستنباط يؤدي إلى مشاكل صعبة مختلفة. وأهم هذه المشاكل هي: كيف يمكن أصلا التعرف على موضوع ليس من المعطيات عن طريق الاستنباط؟

ويجب أن أعترف بأن هذه المشكلة تظهر لي صعبة جدًا؛ فلست أدري لها حلا كاملا. ولكن هناك أمرًا مؤكدا وهو أننا نستطيع أن نتعلم بعض الشيء عن طريق الاستنتاج. والمثال التالي يبين ذلك بكل وضوح: فلو سألني أحد عن حاصل ضرب العدد ٧٨٤٧ في ٢٣١٦٩ فإنني لا أعرف ذلك في بادئ الأمر. ولكني عندما أجلس وأقوم بإجراء عملية الضرب فإني حينئذ أعرف أن الحاصل يساوي ١٨١,٨٠٧,١٤٣. ولكن عملية الضرب هذه تفكير، أي هي استنتاج أو استنباط. وإذن فإن من يزعم أن المرء يستطيع أن يعرف الحاصل بدون مثل هذا الاستنتاج، أي بدون حساب فينبغي أن يقول لي كيف؛ وأكون مدينا له بالشكر

(١) يوجد مفهوم قفزة الحرية عند كيركيجارد وبوجه خاص في كتابه: رهبة واضطراب.



الجزيل على ذلك. ولكن فى حالة ما إذا كـان لا يستطيع أن يقول ذلك فإنه يجب أن يعترف بأننى قـد تعلمت شيئًا عن طريق الاستنـباط. ولا يستطيع المرء أن يشك بجدية فى أننا نتعلم الكثير عن هذا الطريق باستمرار.

٥ـ شروط الاستنباط:

فكيف يحدث استنباط ما ؟

إنه يحدث دائما وبدون اسـتثناء عندما يتوفـر لدينا شرطان: الشرط الأول : هو مقدمات معينة، أى أقوال أو قضايا معروفـة بصدقها أو معترف بها بطريقة ما، والشرط الثانى : هو [وجود] قاعدة معينة يتم الاستنتاج طبقا لها.

فـمـثلا لكى نـستنتـج أن الشارع مـبـتل يمكن أن تكون لديـنا المقدمـتـان التاليتان: «إذا أمطرت السماء فإن الشارع يكون مبتلا» و«السماء تمطر». وفضلا عن ذلك يجب أن أعـرف القاعـدة التى تسمى عند المناطقـة بقانون الشـرط المنطقى: Modus Ponendo Ponens[(١)]. وهى تنص على ما يلى: إذا كان لدى المرء قضية شرطية [متصلةكمقدمة أولى][(٢)]. وهى القضية التـى تبدأ [بالأداة] إذا، وفضلا عن ذلك مقدم هذه القضية [كمقدمة ثانية][(٣)]. فحينئذ يستطيع المرء أن يعـترف بتاليها [كنتيجة][(٤)].

وقد صاغ الرواقـيون القدماء هذه القاعدة على الوجـه التالى: إذا وجد الأول فحينئذ يوجد الثانى؛ والأول موجود إذن فالثانى موجود[(٥)].

---

(١) وتعرف هذه القاعدة أيضـا باختصار بـ modus Ponens وبهذا القـانون نستطيع أن نستنبط من قـضايا صادقـة قضية أخـرى صادقة. انظر بوخـينسكى فى كتابه: مناهج الفكر المعـاصر Die zeitgenossischen Denkmethoden ص ١٥، ص ٧٤. وانظر أيضا د. ياسين خليل فى كـتابه: مقدمة فى الفلسـفة المعاصرة (من منشورات الجامعة الليبية ١٩٧٠) ص ٨٣.

(٢) وهى تقابل فى المثال السابق: «اذا أمطرت السماء فإن الشارع يكون مبتلا»

(٣) وتقابل فى المثال المذكور: «السماءتمطر».

(٤) وتقابل فى المثال المذكور: «الشارع مبتل».

(٥) هذا هو ما يسمى بالقياس الاستثنائى وهو الذى يستخرج النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر، معبر عن كل حـدث بقضية حملية. وهذا النوع من الأقيسة هو ما عنى به الرواقـيون. والقضايا المركبة عندهم خمس فالأقيسة أيضا خمسة. والمثال المذكور هنا لقياس استثنائى مقدمته الكبرى قضية مركبة =



والمنطق - أو بتعبير أدق المنطق الصورى - هو العلم الذى يبحث فى مثل هذه القواعد.

ولكن هناك نوعان مختلفان تماما من هذه القواعد. فمن ناحية يوجد لدينا عدد كبير من القواعد المعصومة عن الخطأ، وهذا يعنى أن تكون النتيجة يقينية تمام اليقين إذا تم تطبيق هذه القواعد تطبيقا سليما. وأحد الأمثلة لإحدى هذه القواعد هو قاعدتنا المشار إليها آنفا؛ ومن الأمثلة الأخرى على ذلك طريقة القياس المعروفة التى يستنتج المرء طبقا لها: إذا كان كل المناطقة فانون واللورد راسل أحد المناطقة فحينئذ يكون لورد راسل أيضا فانيا. ولكن هناك من ناحية أخرى قواعد كثيرة جدا غير معصومة من الخطأ. والمشكل فى الحياة وفى العلم هو أن هذه القواعد غير المعصومة من الخطأ تلعب فيهما دورًا كبيرًا جدًا أكثر من القواعد المعصومة من الخطأ.

وهذه المسألة ذات أهمية لدرجة تقتضى منا أن نوجه إليها بعض الاهتمام لدراستها عن قرب.

فالقواعد غير المعصومة من الخطأ مبنية كلها فى واقع الأمر بطريقة عكسية بالإضافة إلى قاعدتنا [السابقة] المسماة بقانون الشرط المنطقى Modus Ponendo Ponens ففى هذه القاعدة يستخرج المرء التالى من المقدم، وهذا يعنى أنه يستخرج الثانى من الأول[1]. وهذه قاعدة صحيحة. ولكن المرء يسير فى النوع الآخر من القواعد طبقا لصورة عكسية - على النحو التالى:

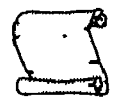
إذا وجد الأول فحينئذ يوجد الثانى: والثانى موجود، إذن فالأول موجود. أما أن هذه قاعدة غير معصومة من الخطأ، فهذا أمر يستطيع المرء أن يقتنع به إذا استنتج على الوجه التالى مثلا:

إذا كنت نابليونا فحينئذ أكون إنسانا وأنا إنسان، إذن فأنا نابليون.

فكلا المقدمتين هنا صادق؛ ولكن النتيجة كاذبة - لأنى للأسف لست نابليونا. فالقاعدة إذن ليست معصومة من الخطأ وهى فى نظر المناطقة قاعدة باطلة.

= وهى شرطية متصلة. (راجع: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٢٥).

(١) انظر مثال المطر المذكور سابقا.



٦ـ الاستقراء :

ولكننا فى الحياة ـ وبوجه خاص فى العلم نكاد نستنتج باستمرار على هذا النحو. مثال ذلك أن ما يسمى بالاستقراء induction يتمثل بالكلية فى مثل هذا الاستنتاج. فلدينا فى الاستقراء كمقدمة أن بعض الأفراد يتصرفون على نحو كذا وكذا. ومن ناحية أخرى نعرف فى المنطق أنه: إذا كان كل الأفراد يتصرفون على نحو كذا وكذا فالبعض أيضًا؛ ومن هذا نستنتج أن كل الأفراد يتصرفون على هذا النحو.

مثال ذلك : ثبت للكيمائيين أن بعض قطع الفسفور تحترق عندما تبلغ درجة الحرارة اثنتين وأربعين درجة. ومن ذلك يستنتجون أن كل قطع الفسفور تحترق عندما تصل درجة الحرارة إلى اثنتين وأربعين درجة.

ومسار الفكرة على الوجه التالى: إذا كان الجميع (يتصرفون على هذا النحو) فحينئذ هذا البعض أيضا؛ و(لدينا) الآن هذا البعض (يتصرف على هذا النحو)، إذن فالجميع كذلك. وهذا تماما مثلما هو الحال فى مثال نابليون، ففيه استنتاج الأول من الثانى. وهو استنتاج غير معصوم من الخطأ.

ومسار الفكرة فى العلم ـ بطبيعة الحال ـ ليس بهذه البساطة التى وصفت هنا، بل هو على العكس من ذلك. فقد اخترع الناس طرقا عديدة وماكرة جدا لكى يدعموا استنتاجاتهم غير المعصومة من الخطأ. ولكن ذلك ـكله لا يغير إلا قليلا جدا فى الحقيقة الأساسية وهى أن علم الطبيعة كله يسير طبقا لهذه القواعد غير المعصومة من الخطأ. والنتيجة هى أن نظريات العلوم الطبيعية ليست أبدًا حقائق يقينية تمام اليقين. وكل ما يستطيع العلم أن يبلغه فى هذا الصدد والذى يبلغه فى الواقع هو الاحتمال أو الترجيح: Wahrscheinlichkeit[1].

٧ـ قوانين الاحتمال :

وأيضًا فإن هذا الاحتمال أو الترجيح ليس على هذا النحو من البساطة كما قد يتصوره البعض. فنحن أولا لا نعلم حتى اليوم ما هو احتمال أو ترجيح

---

(1) Probability

الفروض فى حقيقة الأمر. ويبدو أنه شيء يجب أن يكون مختلفا تمام الاختلاف عن احتمال حادث سيارة مثلا، فهذا أمر يمكن أن يحسب حسابه. ويمكن فهم الأمر على النحو التالى: إن أغلب قوانين علم الفيزياء الحديث احتمالية أو ترجيحية، وهذا يعنى أنها تقول فقط: إن حادثًا ما سيقع باحتمال معين. ولكن هذه القوانين المتعلقة بالاحتمال أو الترجيح هى نفسها أيضًا احتمالية - ومن الجلى أنها كذلك بمعنى آخر.

ولكن حتى لو استطعنا أن نعلم أيضا ما هو الاحتمال فلا يزال هناك دائمًا سؤال يتطلب الإجابة: كيف يمكننا أن نصل أصلا إلى احتمال ما؟

أما أننا نتبين مثل هذا الاحتمال فذلك أمر يقينى؛ ولكننا لا نعلم حتى الآن كيف يكون ذلك ممكنا.

وإننى أدرك تماما أن كل هذه الشكوك ستبدو لكم شكوكا قائمة على غير أساس نظرًا لما حققه العلم من نجاح عظيم. ولكن هل تتفضلون بأن تقولوا لى: أى سبب لديكم يحملكم على الاعتقاد بأن الشمس ستشرق فى الغد مرة ثانية؟

إنكم ستقولون على الأرجح: [إن الشمس ستشرق فى الغد مرة ثانية] لأن الأمر حتى الآن كان كذلك دائمًا. ولكن هذا ليس سببا كافيا. فقطة عمتى ظلت أيضًا أعواما طويلة تأتى إلى حجرتها فى الصباح من خلال النافذة، ولكن فى يوم من الأيام انقطعت القطة عن المجيء ولم تعد تأتى إطلاقا. فإذا قيل: إن قوانين الطبيعة منتظمة، فإنى أتساءل: من أين ينبغى أن نعلم ذلك، هل نعلم ذلك لأننا قد لاحظنا هذا الانتظام حتى الآن - تماما كما فى حالة الشمس أو القطة؟ ولكن هذا لاينتج منه أبدًا أنها ستكون فى الغد أيضا منتظمة كما هى الآن.

٨- قيمة العلم وضرورة الفلسفة:

وهذه التأملات تسمح لنا بموقف واضح إزاء العلم. ولعل فى الإمكان صياغة أسس هذا الموقف على النحو التالى:

أولا: من وجهة النظر العملية يعتبر العلم بكل تأكيد - إذا ما كان الأمر يدور حول علم حقيقى - أفضل ما لدينا على الإطلاق. فهو نافع إلى أقصى حد.



ثانيًا: ومن الناحية النظرية أيضًا ليس لدينا شيء أفضل من العلم إذا ما كان الأمر يدور حول تفسير الطبيعة. فالعلم يقدم لنا ـ عدا القضايا المستندة على الملاحظة ـ أقوالا احتمالية فقط. ولكننا لن نستطيع أن نحصل هنا في أى مكان على ما هو أكثر من ذلك.

ثالثا: ومن ذلك ينتج أنه ينبغى على الإنسان المفكر ـ عندما يكون هناك تناقض بين العلم وبين أية سلطة إنسانية أخرى ـ أن يقرر وقوفه فى صف العلم وضد هذه السلطة. وهذا يسرى بوجه خاص على ما يسمى بالأيديولوجيات، أى تلك الدعاوى التى وضعت على أساس سلطة ما إنسانية كانت أو اجتماعية أو غيرها من السلطات. ومن أجل ذلك فإن كل فلاسفة العالم فى واقع الأمر يرفضون ويدينون الأيديولوجية الشيوعية التى تضع مبادىء ماركس وإنجلز[1]. ولينين[2] مقابل العلم. فهذا أمر ليس معقولا ولا مقبولا.

---

(١) كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) ولد فى بلدة ترير Trier بألمانيا لأب يهودى يعمل بالمحاماة ـ تأثر ماركس بفلسفة هيجل ثم تحول إلى اليسار الهيجلى عن طريق فيرباخ Feuerbach الذى أعطى لمذهب هيجل تأويلا ماديا، وفهم تاريخ العالم على أنه تطور أو نمو يلحق المادة لا الفكر. وقد اشتغل ماركس بالصحافة ثم رحل إلى فرنسا لدراسة الاشتراكية، والتقى هناك بفريدريش إنجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥)، وعن طريقه سافر إلى إنجلترا. وهناك اهتم ماركس بالمسائل الاقتصادية. وفى عام ١٨٤٨ ألف ـ بالاشتراك مع إنجلز ـ البيان الشيوعى فى بروكسل. ومن مؤلفات ماركس أيضا: العائلة المقدسة، والأيديولوجية الألمانية، وبؤس الفلسفة، وكتاب رأس المال.

ويعتبر ماركس مؤسس الماركسية وما يسمى بالاشتراكية العلمية، كما يعد ـ بالاشتراك مع إنجلز ـ المؤسس الحقيقى للمادية الجدلية والمادية التاريخية التى هى تطبيق للمادية الجدلية على دراسة التاريخ. وقد أخذ ماركس من فيرباخ مذهبه المادى المرتبط بالجدل كما أخذ عنه النزعة الإنسانية والإلحاد.

وتطلق الماركسية على النظرية الفلسفية لكل من ماركس وإنجلز التى تتمثل فى المادية الجدلية والتاريخية والنزعة الإلحادية ونظرية صراع الطبقات. ويضاف إلى ذلك أيضا مجموعة من الآراء الاقتصادية التى عرضها ماركس فى كتابه رأس المال وأهمها نظرية فائض القيمة.

(انظر الفصل الخاص بالمادية الجدلية فى كتابنا: تمهيد للفلسفة ص ٢٠٥ ـ ٢٣٤ دار المعارف ١٩٩٤.

(٢) فلاديمير إليتش لينين (١٨٧٠ ـ١٩٢٤) قاد الثورة البلشفية فى روسيا عام ١٩١٧ وتولى مقاليد الحكم، فقام بتطبيق الماركسية لأول مرة. وكانت له اجتهادات خاصة فى النظرية الماركسية. (انظر كتابنا تمهيد للفلسفة ص ٢١٨ وما بعدها).

رابعًا: نظرا إلى أن العلم على وجه العموم لا يقدم لنا إلا قضايا احتمالية أو ترجيحية فإنه قد يحدث أنه يجوز للمرء أن يرفضها باسم البداهة والوضوح المباشر. فالعلم ليس معصوما من الخطأ. فإذا وجدنا شيئا آخر بدهيا غير ما يدعيه العلم فإنه يجوز لنا وينبغى علينا أن نقف بجانب البداهة والوضوح المباشر ضد النظريات العلمية.

خامسًا: العلم مختص بمجاله فقط. ومما يؤسف له أنه يحدث كثيراً أن علماء لهم وزنهم يضعون أيضًا دعاوى مختلفة ليس لها صلة على الإطلاق بمجالهم. وأحد الأمثلة الكلاسيكية الصارخة لمثل هذا التخطى لحدود التخصص هو ذلك الزعم المشهور لأحد الأطباء العلماء الذى قال: إنه لا يمكن أن يكون هناك وعى أو عقل إنسانى لأنه قد قام بتشريح كثير من الأجسام ولم يعثر عند ذلك أبدًا على عقل. والخطأ هنا يتمثل فى أن علم هذا الطبيب طبقا للمنهج الخاص بهذا العلم مقصور على بحث الأجسام، أما العقل فإنه بكل تأكيد ليس بجسم - وبصرف النظر عن ذلك فإن الأجسام التى قام هذا الطبيب العالم بتشريحها كانت أجساما ميتة. وإذا أمعنا النظر فى هذا المثال فإننا نجد ما يأتى:

إن هذا الطبيب ليس لديه على الإطلاق أى سبب علمى لكى يضع مثل هذا الزعم. ولكى يكون هذا الزعم له شرعيته فقد كان يجب عليه أن يفترض أنه ليس هناك إلا أجسام فقط. ولكن هذا ليس علم طبيعة، ولا علم جراحة، وإنما هو فلسفة بحتة رغم أنها فلسفة رديئة.

وهذه (الفلسفة الرديئة) هى الخطر الكبير. فهناك مجالات ضخمة من مجالات الحقيقة الواقعة لم تبحث بعد، ولم تنفتح بعد على الإطلاق أمام البحوث العلمية الدقيقة - وبوجه خاص إذا كان الأمر يدور حول الإنسان. وأيضًا هناك حيث تكون البحوث قائمة فإننا لا نعلم إلا أقل القليل. والذى يحدث الآن هو أن الناس يريدون أن يسدوا الفجوات الكثيرة فى المعارف العلمية عن طريق فلسفتهم الشخصية التى هى فى أغلب الأحيان فلسفة ساذجة وخاطئة والتى تعلن حينئذ على أنها علم. وهذا لا يفعله بطبيعة الحال بعض العلماء فقط، وإنما يفعله أيضا



أناس كثيرون آخرون. ولكن العلم يتمتع بسلطة كبيرة لدرجة أن ممثليه فى هذا الصدد هم أخطر الناس إذا بدأوا يتفلسفون خارج اختصاصهم.

وإذا سمح المجتمع لنفسه بالترف لكى يكون لديه بعض الفلاسفة، رغم أن هؤلاء الفلاسفة لا يساعدون فى إنتاج الطائرات ولا القنابل الذرية، فإن هذا ربما يكون له معنى طيب. وذلك لأن الفلسفة، والفلسفة وحدها، هى التى تستطيع أن تحذرنا من الجنون الذى يهددنا فى الغالب من جانب فكر خاطئ باسم السلطة المتوهمة للعلم. فالفلسفة فى أهم وظائفها ليست شيئا آخر غير الدفاع عن الفكر السليم ضد الهذيان واللغو الفارغ.

الفصل السادس

القيم

١ـ مبالغات التفكير النظرى :

لقد تحدث جوته[1] وهو واحد من أعظم الشعراء فى تاريخ البشرية ـ مرات عديدة ساخراً من النظريات والتفكير النظرى. فهو يقول: «إن كل نظرية شىء قاتم يا صديقى الوفى[2].» وأنتم تعرفون طبعا الموضع الذى يقول فيه: «إن رجلا يفكر تفكيراً نظريا هو كحيوان يدور به روح خبيث فوق برية قاحلة[3]». وفى رأيى أن جوته ـ ومعه كل الشعراء، وربما كل النساء اللاتى يفكرن فى الغالب مثل الشعراء، محقون فى ذلك عندما يدفعون عن أنفسهم مغالاة التفكير النظرى. فالإنسان لا يقف إزاء الحقيقة الواقعة مجرد متفرج. فهو لا يراها فقط ولكنه يقومها أيضًا، إنه يحس هذه الحقيقة على أنها شىء جميل أو قبيح، خير أو شر، مرغوب فيه أو مكروه، شريف أو وضيع، مقدس أو مبتذل إلخ. والواقع هو أننا لا نستطيع أن نرتفع إلى موقف الرؤية المجردة إلا ببذل جهد كبير، وذلك أيضًا لا يكون إلا فى لحظات نادرة. وعلى وجه العموم فإن حياتنا محددة بالقيم وبما نقوم به من تقييم.

فإذا أخذنا هذه الحقيقة كمنطلق فإن من الطبيعى أنه يمكن أن يقال: لأى شىء كل هذا التفلسف والتأمل؛ دعنا نغوص فى عالم القيم ونعيش (حياتنا)، لقد وضع جوته شجرة الحياة الخضراء الأزلية فى مقابل التفكير النظرى القاتم.

---

(١) هو يوهان فولفجانج جوته: أعظم الشعراء الألمان، ولد فى عام ١٧٤٩ فى فرانكفورت بألمانيا ومات فى عام ١٨٢٣ فى فايمار التى تقع فى شرق ألمانيا.

(٢) وردت هذه العبارة فى مؤلف جوته «فاوست»، وتكملتها قوله: «والأخضر هو دوحة الحياة الذهبية» انظر الجزء الثالث من مؤلفات جوته ص ٦١، نشرة Insel-Verlag فى فرانكفورت ١٩٦٥. وقد صاغ ذلك شعرا عربيا د. محمد عبد الحليم كرارة فى ترجمته لمأساة فاوست ـ منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٥٩ ـ ص١٥١.

(٣) العبارة المذكورة وردت أيضا فى (فاوست) لجوته. وتكملتها قوله: «ومن حولها تقع المراعى الخضراء الجميلة» انظر المرجع السابق ص ٥٥، والترجمة العربية ص ١٤٢.



وهكذا يرى أيضًا كثير من الفلاسفة المعاصرين ـ ولنذكر منهم واحدًا فقط وهو جبريل مارسيل الذى وضع لنفسه قاعدة أساسية (تقول): أنت لست فى المسرح، وهذا يعنى: أنت لا يُنبغى أن تكون مجرد متفرج.

ويبدو لى أن الفكر، أى الرؤية المجردة، يشكل أيضًا جزءًا من الحياة وأن مقابلة جوته بين (التفكير) النظرى والحياة مقابلة ليست فى محلها. ويبدو لى أن حياة إنسانية حقيقية لن تكون على الإطلاق حياة إنسانية حقيقية إذا خلت من بعض لحظات النظر المجرد، والرؤية المجردة. ولكن من المؤكد أن هذه الرؤية ليست هى كل شىء فى هذه الحياة، وأيضًا ليست هى كل ما يجعل الحياة حياة إنسانية. فالتقييم وكل ما يترتب عليه يخص هذه الحياة بالضرورة مثلما يخصها النظر (والرؤية المجردة).

٢ـ نظرية القيم:

ومن أجل ذلك يجب على الفليسوف أن يهتم أيضًا بالقيم. والواقع هو أن نظرية القيم، ومحاولة توضيح هذا الجانب من حياتنا. كانت منذ آلاف السنين جزءا أساسيًا من كل فلسفة. وذلك يرجع إلى أن مجال القيم يقدم صعوبات كبيرة وربما أعظم الصعوبات بالمقارنة إلى المجالات الأخرى. فرغم أن القيم نفسها تظهر لبصيرتنا بسيطة وواضحة، إلا أن الأمر يصبح معقدا عندما نحاول أن نفهمها فهما سليما.

والأفضل هو أن نبدأ بضرب مثال. وأرجو المعذرة لأنه مثال صارخ جدا وجاف، ولكن الأمر هنا لا يدور حول إحساسات وإنما يدور حول تفهم، ومثل هذه الأمثلة الصارخة تعطى فى العادة رؤية أوضح لجوهر الموضوع. والمثال نذكره فيما يلى:

هناك شاب مجرم، ولنسمه كارل، ينصح صديقه لودفيج بأنه ينبغى عليه فى أثناء الليل أن يأخذ سكينا من الدرج ويجهز به على أمه النائمة، وذلك لكى يأخذ حينئذ نقودها فى هدوء. وهذه النقود ينبغى أن يستخدمها الشابان فى قضاء ليلة

بهيجة فى أحد الحانات. ولكن لودفيج، الذى نفترض أنه إنسان فى حالة طبيعية، يقول فى غضب واستياء إنه لن يفعل ذلك أبدًا، وحينئذ يسأل كارل: ولم لا؟ إن هذا أمر هين وسيكون مفيدا. فبماذا سيجيب لودفيج على ذلك؟ لنضع أنفسنا مكانه. فبماذا نجيب؟ إنى أخشى أننا لن نستطيع أن نجد إجابة سليمة. ولعلنا سنقول: هذا جرم ونذالة وعمل محرم وقذر واقتراف لذنب إلخ. ولكن لو أن كارل سألنا: لماذا لا يجوز لنا أن نفعل مثل هذا الشىء الذى يوصف بأنه إجرام وبأنه عمل قذر واقتراف لذنب إلخ؟ فعندئذ لن نستطيع إلا أن نقول: إن المرء بكل بساطة لايفعل مثل هذه الأشياء. وبعبارة أخرى فإننا نجيب بلا شىء. فلن نستطيع أبدا أن نأتى بدليل أو سبب يبرر موقفنا. فالقضية (التى تقول): «ينبغي عليك ألا تجهز على أمك لكى تحصل على نقود للشراب» قضية لا يمكن أن تُعلّل. فهى قضية واضحة بداهة؛ والذى يمكن للمرء أن يقوله على الأكثر هو أن الأمر هو كذلك وأنه لا مجال للنقاش فى هذا الموضوع.

٣ـ تطبيق المنهج الفينومنولوجى :

وهكذا يكون الموقف إذن. فلنحاول الآن أن نحلل هذا الموقف بعض الشىء لكى نستخرج العناصر الرئيسية التى يشتمل عليها هذا الموقف المعقد. وفى هذا التحليل نقوم بتطبيق المنهج الفينومنولوجى الذى وصفناه فى التأمل الأخير، وذلك لأنه لا يوجد لهذا الموضوع منهج آخر إطلاقا.

إننا نتبين (ما يأتى) :

أولا: إن قضيتنا: « ينبغى عليك ألا تجهز على أمك إلخ» قضية تظهر لنا جميعا من المعطيات. فهى موجودة أمام بصائرنا، كشىء مستقل تماما عنا، وقائم بذاته، تماما مثل (أى) شىء فى العالم. ولعلها أرسخ ثباتا من الأشياء البسيطة. إنها ـ كما يقول الفلاسفة ـ أحد الموجودات.

(ولكن) أى نوع منَ الموجودات؟ إن من الواضح أنها ليست موجودا واقعيًا. وذلك لأن مثل هذا الشىء (أى القضية) لا يوجد فى العالم (وجودا واقعيا)، كما أن هذه القضية سائدة فوق الزمان والمكان. إنها موجود مثالى على شاكلة القضايا الرياضية.

ثانيًا: ولكن هذا الموجـود ـ وهذا هو الفرق العظيم ـ ليس موجـودًا فحسب ببساطة مثل إحـدى الصيغ الرياضية. وذلك لأن هذه تقول ببـساطة ماذا يكون (ما هو كائن) فى حـين تشتمل قضـيتنا على نداء، إنها تقول مـاذا ينبغى أن يكون ؟! فهى تتمثل أمـام ضمائرنا كنداء وكوصية. وهذا حـقًا شىء فريد، ولكن الأمر هو كذلك.

ثالثًا: إن هذه الوصية أو هذه القضية ـ كما لاحظ «كانت» ذات مرة ـ مطلقة وغيـر مشروطة. وهذا يعنـى أنه ليس هناك معنى لأن نسأل: لماذا يـنبغى علَّى أن أعمل هكذا. وفى الـتقنية يخـتلف الأمر. فهناك مـثلا فى تقنيـة قيادة السـيارات الوصية التالية: «ينبغى عليك أن تزيد فى الـسرعة بعد ثلثى المنحنى تقريبا». وهذه الوصية شرطيـة وهذا يعنى أنها تستند إلى غاية من الغايات، فـإنها تسرى فقط إذا أردنا أن نتخطى المنحنى بسرعـة وأمان؛ فإذا لم نرد ذلك فان هذه الوصية سـتفقد أهميتها. ولكن الأمر يخـتلف اختلافا تامًا بالنسبة لقضيتنا المتـعلقة بالأم، فالقضية مطلقة، وتطلب طلبًا غـير مشروط وبدون مراعاة لأى غـاية من الغايات، حتى لو انشقت الأرض وتفجرت فى حالة مـا إذا لم أقتل أمى فإن الوصية على الرغم من ذلك تظل قائمة، وهذا يعنى أنه لا يجوز لى أن أقتلها.

رابعًا: ـ ولكن فقط رابعًا[(١)]. ـ نحن نتـبين أن الإدراك أو الفـهم لمثل هذه الوصية ولمثل هذه القضية يؤثر علينا تأثيرًا مباشرًا، وكلما كان الإدراك أوضح كلما كان رد الفعل عندنا أشد وكلما كانت الإرادة، أى الاستياء أو التحمس، أشد قوة. ومن الطبيعى أن رد الفعل هذا يعتمد أيضًا علـى حالتنا الراهنة الجسمية والعقلية ـ فاذا كنت متعبا فإن انفـعالى يكون أضعف ـ، ولكن رد الفعل هذا يتحدد فى المقام الأول عن طريق الموضوع وعن طريق الإدراك لهذا الموضوع.

ويكفى هذا لوصف الموقف. ولنتجـه الآن إلى توضيح هذه الظاهرة الفريدة والهامـة. وأود أن أقدم لها ـ قـبل هذا التوضيح ـ بملحـوظة قصيـرة عن المفاهيم المختلفة وأنواع القـيم التى تظهر هنا. فمن اللازم ـ بعد الـذى قيل هنا ـ أن يفرق المرء إذن تفرقة دقيقة بين ثلاثة أشياء:

---

(١) يعنى أن ما يذكر هنا فى البند رابعا لا يكون إلا تحت هذا البند، لأنه مـترتب على ما ذكره قبل ذلك فى البنود الثلاثة.



أولا: هناك شىء، أى موجود واقعى ذو قيمة - إيجابية أو سلبية - موصوف مثلا بالخير أو الشر. وهذا الموجود الواقـعى هو ـفى مثالنا الذى ذكرناه آنفا - فعل القتل. ويتمـيز هذا الموجود الواقعى - الذى هو فى حالتنا الفعل - بصـفة تجعله ذا قيمة.

الأمر الثانى: هو أن هذه الصفة تسمى «قيمة» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

ثالثًا: توجد هناك - كما سبق القـول - علاقاتنا وردود الفعل عندنا بالإضافة إلى ذلك (أى بالإضافـة إلى الشىء وقيمتـه) - أى نظرتنا إلى القيم، وإرادتنا التى ترغب فى شىء أو التى تنفر من شىء إلخ.

وهذه الأمور الثلاثة لا يجوز الخلط بينها، وذلك لأنها مـختلفة اختلافا تاما وهى: حامل القيمة، والقيمة نفسها، والموقف الإنسانى إزاء القيمة.

٤- القيم الخلقية والجمالية والدينية:

وإذا كان الأمر يـدور الآن حول القيم ذاتها فـهناك فى المجال الروحى ثلاث مجموعات كـبرى - على الأقل - من مثل هذه القيم، وهى التى يسميهـا المرء قيما خلقية وجـمالية ودينية. أما القـيم الخلقية فهى - من بينهـا جميعًا - مـعروفة على أفضل وجه. وخصوصـيتها تتمثل فى طلب للفعل - أى أنها تتـضمن دائما مطلبا يعـبر عنه بـ (ينـبغى أن يفـعل) وليس فـقط بـ (ينبغى أن يـكون) مثل كل القـيم الأخرى.

وأما القيم الجـمالية - قيم الجمال والقـبح، والأناقة والفظاظة، والنبل والرقة والسمـو إلخ - فينبغى أن تكون أيضا مـعروفة معـرفة جيدة. وخـصوصيتهـا أنها تتضمن مطلبا يعبر عنه بـ «ينبغى أن يكون[1].» ولا يعبر عنه بـ «ينبغى أن يفعل». فإذا رأى المرء منزلا جمـيلا مثلا فإنه يرى أيضـا أنه ينبغى أن يكون هكذا . ولكن هذه القيمة (الجمالية) لا تحمل معها نداء لضميرنا - على الأقل ليس بطريق مباشر.

---

(١) هذا ينسحب طبعا على القيم الإيـجابية فقط مثل الجمال والرقة والنبل إلخ، أما القـيم السلبية مثل القبح والفظاظة إلخ فإنها من الناحية الجمالية «ينبغى الا تكون».



وأخيراً فإن القيم الدينية من نوع آخر أيضا. وهى معروفة جيداً للمتدينين من الناس ـ وكل منا متدين بدرجة تقل أو تكثر بأية صورة من الصور. ولكن تحليل هذه القيم صعب جداً. ولا شك أنها تحدث فينا إحساسا بالوجل أو الرهبة، وفى الوقت نفسه إحساسا بالتسليم، وذلك مرتبط ارتباطا مباشراً بمجموعة هائلة من الانفعالات الجمالية والخلقية. ولكن يبدو أن القيم الدينية ليست تابعة للقيم الخلقية أو القيم الجمالية. فمثلا قتل الشخص لأمه يعد جريمة أى عملا شريرا من وجهة النظر الخلقية، ولكنه من وجهة النظر الدينية شىء آخر تماما، إنه خطيئة أو ذنب.

وقد بحث الفلاسفة القيم الخلقية بحثا عميقا جداً؛ أما القيم الجمالية فقد حظيت بتحليل أقل كثيرا [من القيم الخلقية]، وأما القيم الدينية فلا زالت تنتظر عملا تأسيسيا. فمثلا ما هى القداسة؟ لقد كتب الفيلسوف الفرنسى الكبير لويس لافيل[1] Louis Lavelle عن ذلك كتابا جميلا جدا بعنوان: «أربعة قديسون»، ولكنه لم يصل أيضا فى التحليل إلى مدى بعيد.

٥ـ الاختلاف فى التقييم:

ونعود الآن إلى التوضيح. وهنا نجد فى مركز النقاش مسألة تفسير التحول فى التقييمات. وقد يظن أن التقييمات ثابتة، وأن قضيتنا عن الأم مثلا قضية معترف بها دائما وفى كل مكان. ولكن الحال ليس كذلك. فالتقييمات الخلقية ـ والتقييمات الجمالية والدينية على وجه الخصوص ـ مختلفة جدا فى مختلف الأزمان وفى مختلف الدوائر الحضارية. وقد قام مالينوفسكى Malinowski ـ وهو أحد العلماء البولنديين فى علم الأجناس البشرية Ethnologie بإجراء بحوث فى أستراليا، وألف ذات مرة كتابا مملوءا بالمفاجآت عن الأخلاق الجنسية للمتوحشين هناك. وعندما يقرأ المرء هذا الكتاب فإنه حينئذ يترك لديه انطباعا كما لو أن الأمر

(١) لويس لافيل (١٨٨٣ ـ ١٩٥١) جرت العادة على إدراجه ضمن فلاسفة الوجود، وقد عد أيضا واحدا من المثاليين، بل تعدى الأمر ذلك فوصف بأنه فيلسوف وجودى ماهوى، والواقع ـ كما يقول بوخينسكى ـ أنه يمكننا أن نضع فلسفته فى مكان وسط بين فلسفة الوجود وفلسفة الكينونة. أما هو فإنه يعتبر نفسه ميتافيزيقيا. وقد نشر لافيل مجموعة من المؤلفات من أهمها كتابه (فى الكينونة) الذى نشر فى عام ١٩٢٧وكتابه (مقدمة فى الأنطولوجيا) الذى نشر فى عام ١٩٤٧.
(انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى، ص ٢١٤ وما بعدها).



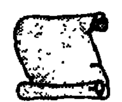
ـ من الناحية العملية ـ هو أن كل ما يعتبر عندنا شرعيا وربما مقدسا يتم تقييمه فى مكان آخر على أنه شر وجرم. وأما فيما يختص بالقيم الجمالية فمن المعروف يقينا أن النساء اللاتى هن فى نظرنا قبيحات يعتبرن فى نظر قبائل معينة من الزنوج على درجة رائعة من الجمال. فالتقييمات إذن تبدو أمرًا نسبيا إلى أقصى حد.

ولتفسير هذا الموضوع توجد هناك على وجه الخصوص نظريتان فلسفيتان كبيرتان: فهناك من ناحية النظرية الوضعية، ومن ناحية أخرى النظرية المثالية ـ والمثالية هنا مأخوذة بأوسع المعانى لهذه الكلمة.

٦ـ النظرية الوضعية :

فالنظرية الأولى ـ والتى يمثلها التجريبيون الإنجليز على وجه الخصوص ـ تزعم أن النسبية والتحول فى التقييمات يجب أن تفسر عن طريق ذات النسبية وذات التحول فى القيم نفسها. فالقيم عند هؤلاء المفكرين ليست شيئا آخر غير مايترسب من التقييمات. وقد تعود الناس لسبب أو لآخر ـ وفى الغالب لأسباب نفعية ـ أن يقيِّموا على هذا النحو أو ذاك، وحينئذ يكونون لأنفسهم قيما مطابقة (للتقييمات). فإذا تغير الوضع ولم تعد الأمور والأعمال المتعلقة بذلك نافعة فحينئذ تتغير القيم أيضا. وبتطبيق هذا التفسير على المثال الذى معنا يقول الوضعيون: إن قتل الشخص لأمه فى نطاق حضارتنا ضار من الناحية الاجتماعية؛ وذلك لأن الأم أولا: ضرورية لتربية الطفل؛ وثانيا: ربما تستطيع أن تنجب أطفالا آخرين. ولكن فى وسع المرء أن يتصور حضارة أخرى يكون الأمر فيها مختلفا ـ حضارة تربى فيها الأطفال مثلا فى مؤسسات حكومية فقط ـ أو حضارة يتم فيها إنتاج الأطفال ـ كما فى رواية ألدوس هكسلى[1] Aldous Huxley. المشهورة ـ بطريقة تركيبية فى مصانع خاصة حيث لا تكون هناك حاجه للأمهات كأمهات. ففى مثل هذه الحضارة ربما تكون قضيتنا غير سارية لأنها لم تعد نافعة. وحينئذ يمكن أن يكون قتل الشخص لأمه المقترح من جانب كارل عملا «طيبا» لا غبار

(١) ألدوس هكسلى (١٨٩٤ ـ ١٩٦٣): أديب إنجليزى. وروايته المشار إليها هى رواية (عالم جميل جديد).



عليه من الناحية الخلقية. ويكفى هذا لتوضيح مذهب الوضعيين، ومن الطبيعى أنهم يزعمون أيضا أن القيم أمور واقعية، أى مواقف معينة للإنسان.

٧ـ النظرية المثالية :

ولكن المثاليين لا يشعرون بأنهم قد أفحموا بهذه الحجج. إنهم يعترفون بأن تقييماتنا تتغير وأن كثيرا مما يعتبر هنا خيراً يعتبر فى مكان آخر شراً. ولكنهم يقولون: إن هذا أمر لا يصدق فقط فى حالة القيم. فقد كان لدى قدماء المصريين ـ على سبيل المثال ـ قاعدة لحساب سطوح المثلثات، وقد اتضح من وجهة نظر علم الهندسة اليوم خطأ هذه القاعدة، وقد استخدم قدماء المصريين هذه القاعدة مئات السنين. فهل يبرهن هذا على أن هناك على ظهر الأرض قاعدتان صحيحتان لحساب سطوح المثلثات؟ يقول المثاليون: لا. إنه يبرهن فقط على أن الناس فى ذلك الوقت لم يكونوا قد عرفوا القاعدة الصحيحة. وبالمثل فى مجال القيم أيضا؛ وذلك لأن التقييم ـ أى نظرتنا العقلية المباشرة للقيم وانفعالنا بها ـ شىء آخر تماما غير القيم ذاتها. فالتقييمات متغيرة ونسبية ودائما متقلبة، ولكن القيم نفسها خالدة وثابتة. فإذا سأل المرء عن السبب الذى يجعل المثاليين يدعون ذلك فإنهم (أى المثاليين) يجيبون بمثل ما أجاب به لودفيج على كارل (فى المثال الذى سبق ذكره): «إن هذا أمر واضح وبديهى». فإن المرء إذا عرف ذات مرة ما هى الأم فلا يمكن أن يكون لديه أدنى شك فى أن قتل الشخص لأمه يمثل دائما جريمة من الجرائم وسيظل كذلك. ومن ينكر هذا فهو أعمى فى هذا المقام. فكما يوجد هناك أناس مصابون بعمى الألوان يوجد هناك أيضا أناس مصابون بعمى القيم.

وقد تطورت هذه النظرية ـ التى ترجع فى أساسها إلى أفلاطون ـ تطوراً رائعا فى القرن الحالى على يد أعظم الأخلاقيين فى العصر الحديث وهو الفليسوف الألمانى الكبير ماكس شيلر[1] Max Scheler. وينبغى على كل من يشتغل بهذه

---

(١) ماكس شيلر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) كان أبرز المفكرين الألمان فى عصره، وقد تعددت اهتماماته الفكرية، فبجانب اهتمامه البالغ بعلم الأخلاق اهتم أيضا بفلسفة الدين وعلم الاجتماع وبقضايا فكرية أخرى، وكان أحد الذين مهدوا السبيل لعلم الإنسان الفلسفى. وقد تأثر شيلر بفلسفة هوسرل، ونقل هذه الفلسفة الى مجالات الأخلاق وفلسفة الحضارة وفلسفة الدين. وأهم مؤلفاته كتاب (المذهب الصورى فى الأخلاق وأخلاق الموضوع التقويمية) الذى صدر فى الفترة من عام ١٩١٣ الى عام ١٩١٦.

المسائل أن يكون قد قرأ شيلر؛ وقد يرفض المرء حينئذ نظرياته - ولكن الحديث عن القيم بدون معرفة هذا المفكر الكبير يعتبر فى نظرى أمراً غير مقبول.

٨- محدودية إدراك القيم:

ويؤكد ماكس شيلر وغيره من الفلاسفة المثاليين باستمرار أن التحول والتغيير فى مجال التقسيمات أعظم بكثير من التحول والتغيير فى أى مجال نظرى آخر. وذلك يرجع إلى ما يأتى:

أولا: إن مجال القيم مجال كبير وغنى جداً ولا يمكن لإنسان أن يستقصيه تمام الاستقصاء. أجل، فلا يمكن أيضًا لإنسان أن يدرك إدراكًا كاملا قيمة واحدة فقط من القيم. وإذا كان المسيح يقول فى الإنجيل: ليس هناك أحد صالح إلا الله[1]، فإن من بين المقصود بذلك هو أن كائنا لا متناهيا وروحا مقدسا قداسة لامتناهية هو وحده فقط الذى يستطيع أن يحيط إحاطة كاملة بأى قيمة من القيم. أما نحن البشر فإننا نرى القيم رؤية جزئية فقط، ودائما رؤية سطحية ومن جانب واحد. وهذه نظرية لها أهمية عملية كبيرة للحياة. إذ أنه يترتب على ذلك أنه لايوجد هناك شخصان يكون لديهما نفس الإدراك أو النظرة العقلية لقيمة من القيم. فهناك شخص يرى قيمة من القيم رؤية أفضل (من غيره) - مثل قيمة الشجاعة - وشخص آخر يرى قيمة أخرى رؤية أفضل (من غيره أيضًا) - مثل قيمة الصلاح أو الطهر. ويترتب على ذلك أنه لا ينبغى أن نصف إنسانًا بالجنون إذا لم نفهم تصرفه. فربما يكون بطلا أو قديسا أو عبقريا، والأمر الذى يؤسف له هو أن تفهم هذه الحقيقة البسيطة ليس منتشرا إلا فى أضيق الحدود. وإن أفضل الناس، أى هؤلاء الذين كانت لديهم القدرة على إدراك القيم أوضح إدراك - قد طوردوا بانتظام من جانب الجماهير العمياء. ولكن تقدم البشرية يعتمد بوجه خاص على هؤلاء الناس الفضلاء الذين يستطيعون أن يدركوا [القيم] إدراكا أفضل (من غيرهم).

---

(٢) راجع إنجيل متى ١٩ / ١٧ فقد ورد فيه على لسان المسيح قوله: «ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله»، وقد ورد هذا القول أيضا فى إنجيل مرقس ١٠ / ١٨.



ولكن هذا (الذى قلناه) ليس إلا جانبا واحدًا من جوانب هذا التحول.

ثانيا: إن إدراك القيم لا يعتمد على الموهبة فحسب، بل يعتمد بوجه خاص على الإرادة. فالإنسان المستقيم جدا يرى [القيم] رؤية أكثر وضوحا من إنسان آخر أقل منه استقامة ـ فهو يرى صحة أو عدم صحة فعل من الأفعال فى هذا المجال رؤية أفضل (من غيره)، ولذلك يحدث أيضا أن يكون هناك إنسان أكثر موهبة وأكثر علما من إنسان آخر، (ورغم ذلك) يكون متخلفا عن هذا الإنسان الأخير بمراحل بالنسبة لمجال قيمة من القيم. أجل، إنه يمكن أن يكون وحشيا تماما من هذه الناحية بالنسبة لمجال معين من مجالات القيم.

٩ـ وجهة نظر المؤلف:

وهكذا يُرى النزاع الكبير بين الوضعيين والمثاليين. أما رأيى الشخصى فى هذا الموضوع فأذكره لكم فيما يلى:

إن المذهب الوضعى ـ فى رأيى ـ لا يقوم على أساس متين، إنه يقوم ـ كما يبدو لى ـ على الخلط بين التقييمات والقيم، أى الخلط بين نظرتنا العقلية للقيم وانفعالاتنا بها وبين القيم ذاتها. أما كل تلك الوقائع التى أتى بها المذهب الوضعى فيمكن أيضًا تفسيرها من وجهة نظر المذهب المثالى. وفوق ذلك فإن المذهب المثالى ليس مضطرا ـ مثل المذهب الوضعى ـ إلى إنكار بداهة القيم ووضوحها المباشر. وهذا هو الأمر الأول.

ويتصل بذلك أيضًا (أمر آخر وهو) أنى أرى القيم كأشياء مثالية. فهى ليست أجزاء أو رواسب لنشاطنا العقلى. ولكنى لا أريد أن أنقل القيم إلى أية سماء أفلاطونية. إنها تقوم فى عقولنا فقط ـ تماما مثل القوانين الرياضية. إن العالم لا يوجد فيه إلا أشياء فردية فقط، أى أشياء فردية واقعية.

ولكن ـ وهذا هو الأمر الثالث ـ يوجد هناك فى العالم أساس معين للقيم. فما هو هذا الأساس؟ أنا شخصيا لا أرى هنا إلا إجابة واحدة ممكنة فقط وهى أن القيم تتأسس على العلاقة بين الإنسان والأشياء.[1]

---

(١) لم يوضح لنا المؤلف هنا لماذا ينبغى أن تؤسس القيم على العلاقة بين الإنسان والأشياء، ورغم اننا لاننتظر من المؤلف فى هذا الكتاب الصغير أن يوفى كل مسألة حقها إلا أنه ذكر بعد ذلك مثالا لا يوضح الفكرة التى يقصدها. ونحن نميل فى هذه المسألة إلى الأخذ برأى مخالف لفكرة المؤلف =

فلماذا توجد هناك مثلا قيمة محبة الوالدين؟

إن ذلك يرجع إلى أن البناء الجسمى والعقلى للإنسان يحتم أن يحب الطفل الوالدين، وأن يطيعهما حتى يتربى كإنسان. فلو كان البناء الإنسانى شيئا آخر لكان لدينا أيضا حينئذ نظريات جمالية أخرى وأخلاقيات أخرى. فهل يترتب على ذلك أن تكون القيم متغيرة(١).؟

إن الإجابة على ذلك بنعم وبلا. فالإجابة بنعم من حيث أن الإنسان نفسه متغير، وبلا من حيث ما فيه من بناء أساسي ثابت. ولكن الحال هو أن لدينا كلا الأمرين: فالتفاصيل تتغير ولكن الأساس يبقى. ولهذا فان القيم الأساسية غير متغيرة. وطالما يظل الإنسان إنسانا فإنه لا يمكن لأحد ولا لله أيضا(٢) أن يغير من ذلك شيئا ـ فقتل الشخص لأمه سيعتبر بالنسبة له دائما جريمة من الجرائم. والذى يحدث فقط هو أن الإنسان يصير أعمى بالنسبة لقيم معينة.

= فالقيم لا تتأسس على العلاقة بين الإنسان والأشياء، وإنما تتأسس على العلاقة الفريدة بين الإنسان والإنسان، هذه العلاقة التى هى علاقة بين حريات، فالشخص ـ كما يقول الأستاذ لاوت Lauth أستاذ الفلسفة فى جامعة ميونيخ ـ هو حرية معقولة، وهذه الحرية تكون ممكنة ومحددة وذات قدرة على الكمال عن طريق حرية معقولة أخرى. فالقيمة الخلقية فى تحققها هى بالضرورة قيمة بين أشخاص. فالحب و الاحترام والعدالةوالصدق تتطلب فى تحقيقها علاقة بين إرادتين حرتين، والأخلاق فى جوهرها مؤسسة على العلاقة بين الأشخاص، انظر فى ذلك:

R. Lauth. Ethik. Stuttgart. 1969. P. 63, 67.

(١) يرى ماكس شيلر أن القيم ليست نسبية، بل مطلقة بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة: فمحتواها ليس مجرد علاقة، لأن القيم تنتمى إلى مقولة الكيفية، وفضلا عن ذلك فالقيم غير قابلة للتغير. أما الذى ينظر إليه على أنه نسبى فهو مدى معرفتنا بهذه القيم. وقد هاجم شيلر هجوما عنيفا مختلف صور المذهب النسبى خصوصا فى مجال الأخلاق. وقد قام شيلر على التوالى بدراسة مذهب الذاتية الذى يرجع القيم إلى الإنسان، ومذهب النسبية الذى يعزوها إلى الحياة أو ينظر إليها على أنها نتيجة لضرورات تاريخية. وفى هذا الصدد يكتشف المرء تنوعا فى درجة الإحساس بالقيم وبالتالى فى درجة معرفتها، ويكتشف تنوعا فى درجة إصدار الأحكام المتعلقة بالقيم، وتنوعًا بين أنماط القوانين الأخلاقية الخاصة بمفاهيم الخير التى هى محل بحث علم الأخلاق العملى الذى يتعلق بقيمة السلوك الإنسانى. وأخيراً يكتشف المرء تنوعا داخل الأخلاق المتداولة والقائمة فى إطار تقليدى. وكل ذلك ينظر إليه على أنه تغير مستمر لايمس الأخلاق فى حد ذاتها. فالقيم يمكن أن تدرك بدرجة تقل أو تكثر، ويمكن تمثلها او صياغتها فى شكل أو آخر، ولكن القيم تظل فى حد ذاتها مطلقة وثابتة. (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى ص ١٥٤ وما بعدها).

(٢) قارن أيضا رأى المعتزلة (وعلى وجه الخصوص رأى إبراهيم النظام) فى القول بأن الله لا قدرة له =

وبهذا الذى تبين لنا نكون قد اقترينا من الحدود بين الفلسفة النظرية التى تريد أن تفهم فقط وبين الفلسفة العملية التى تعلمنا ماذا يجب أن نفعل. وفى النهاية يصح لى أن أذكر من هذه الفلسفة العملية أحد الحقائق التى تبدو لى رئيسية بالنسبة للحياة الإنسانية: إن ما ينبغى أن نرغب فيه بالنسبة للعقل فى هذه الحياة أكثر من أى شىء آخر هو النور، أى تفهم القيم والقدرة على تحقيق هذه القيم.

= على فعل شىء يقتضى النقص ويناقض كمال ذاته. فالله لا يوصف عنده بالقدرة على الشرور، فإنه لما كان القبح صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فعلا، ففى تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضا (راجع تعليق د. أبو ريده فى كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ص ١٠١ ـ القاهرة ١٩٥٧)

الفصل السابع

الإنسان

١ـ ما هو الإنسان:

نريد الآن أن نتأمل فى الإنسان. وفى هذا المجال توجد مشكلات فلسفية كثيرة جدًا لدرجة أننا لا نستطيع أن نذكرها جميعا. ولهذا فإن تأملنا هنا سيتعلق بالضرورة ببعض هذه المشكلات فقط. وسنوجه لأنفسنا بوجه أخص ـ مع المفكرين الكبار فى الماضى والحاضر ـ السؤال التالى: ما هو الإنسان؟ ماذا أكون أنا فى الحقيقة؟

وسيكون من الأفضل لو بدأنا ـ كما هو الحال دائمًا ـ بتقرير صفات الإنسان التى لا مجال للشك فيها. ويمكن للمرء أن يأتى بذلك تحت عنوانين رئيسيين:

أولا: الإنسان حيوان. وثانيا: الإنسان حيوان من نوع خاص وفريد تمامًا.

٢ـ الإنسان والخصائص الحيوانية:

فالإنسان إذن ـ على وجه الخصوص ـ حيوان، وله كل علامات الحيوان. إنه كائن حى، له حواس، ينمو ويتغذى ويتحرك ولديه دوافع قوية ـ مثل دافع حب البقاء ودافع القتال والدافع الجنسى وغير ذلك، تماما مثل الحيوانات الأخرى. صحيح أن الشعراء قد امتدحوا ـ فى كثير من الأحيان ـ المشاعر الإنسانية بلغة رائعة. ولكنى أعرف بعض الكلاب الذين تبدو لى مشاعرهم أجمل وأعمق بكثير من مشاعر بعض الناس. وربما يكون الأمر مؤلما، ولكن يجب أن يعترف المرء بأننا ننتمى إلى نفس الأسرة، وأن الكلاب مثلا والأبقار تعد شيئا يشبه إخوتنا وأخواتنا الصغار. ولكى نفهم ذلك فإننا لسنا بحاجة إلى الرجوع إلى نظريات العلماء فى التطور والتى تقول إن الإنسان وإن يكن غير منحدر من قرد ـ كما يقال فى كثير من الأحيان ـ إلا أنه بالرغم من ذلك ينحدر من حيوان. أما أنه حيوان فذلك أيضًا أمر واضح بدون الرجوع إلى علم الحيوان.

ولكن الإنسان حيوان غريب. فلديه الكثير مما لا نجده إطلاقا عند الحيوانات الأخرى أو نجد عندها منه آثارا ضئيلة فقط. والأمر الذى يسترعى الانتباه بوجه خاص هو أن الإنسان من وجهة النظر البيولوجية ليس له فى حقيقة الأمر الحق فى أن يخضع كل عالم الحيوان ويسوده، وليس له الحق أيضًا فى أن يعيش كأقوى طفيلى على الطبيعة مستفيدًا منها كما يفعل فى الواقع. وذلك لأنه حيوان بائس. فقوة إبصاره رديئة وحاسة الشم لديه محدودة جدًا وسمعه قاصر، وتلك هى علاماته المميزة بالتأكيد. فالأسلحة الطبيعية كالمخالب مثلا تكاد أن تكون معدومة لديه تماما، وقوته [الجسمية] ليس لها وزن كبير، فهو لا يستطيع أن يمشى أو يسبح بسرعة (مثل بعض الحيوانات). ويضاف إلى ذلك أنه [يولد] عاريا تماما، الأمر الذى يجعل تعرضه للموت من البرد أو الحر أو ما شاكل ذلك أسهل بكثير من تعرض غالبية الحيوانات. فلم يكن له الحق فى الوجود من وجهة نظر علم الحياة، وكان ينبغى أن ينقرض منذ زمن طويل كما انقرضت أنواع أخرى كثيرة من الحيوانات البائسة.

ولكن الأمر قد أصبح غير ذلك تماما. فالإنسان سيد الطبيعة، وقد قضى ببساطة على سلسلة من أخطر الحيوانات وقبض على أنواع أخرى وجعل منها رقيقا لخدمته، وغير وجه الأرض؛ ويكفى أن يلقى المرء نظرة على سطح الأرض من طائرة أو من فوق جبل ليرى كيف قلب الإنسان كل شىء رأسًا على عقب وغيره تغييرًا كبيرًا. وقد بدأ الآن فى الاشتغال بالعوالم البعيدة عن الأرض. وليس هناك حديث عن انقراض النوع الإنسانى. وأكثر ما يخشى منه هو تكاثر هذا النوع بدرجة كبيرة.

٣- دور العقل الإنسانى :

فكيف كان ذلك ممكنا؟ إننا جميعا نعرف الإجابة على ذلك: (لقد أصبح ذلك ممكنا) بواسطة العقل. فالإنسان رغم أنه ضعيف إلا أنه يملك سلاحا رهيبًا: إنه ذكاؤه. فالإنسان ـ بدون وجه للمقارنة ـ هو أعظم ذكاء من أى حيوان آخر بما فى ذلك أرقى الحيوانات أيضا. صحيح أننا نجد قدرًا معينا من الذكاء لدى القرود والقطط والأفيال أيضًا. ولكن ذلك شىء ضئيل بالمقارنة بما يملكه الإنسان وبما يملكه أيضا أكثر البشر بساطة. وهذا يوضح انتصاره على وجه الأرض.



ولكن ذلك ليس إلا إجابة مؤقتة وسطحية. فالإنسان يبدو أنه ليس فقط أكثر ذكاء من باقى الحيوانات الأخرى، بل إن ذكاءه أيضا ذكاء من نوع آخر، أو كما يحلو لنا أن نعبر [عن هذه الحقيقة].

٤ـ خصائص فريدة للإنسان :

ويتضح ذلك من أن الإنسان، والإنسان وحده، لديه مجموعة من صفات فريدة. وأكثر ما يلفت النظر من هذه الصفات هى الصفات الخمسة التالية: التقنية، والتراث، والتقدم، والقدرة على التفكير تفكيرا يختلف اختلافا تاما عن تفكير الحيوانات الأخرى، وأخيرًا التأمل Reflexion (بمعنى الرجوع والانعكاس على الذات).

أ ـ التقنية :

فلنتحدث أولا عن التقنية: تتمثل التقنية أساسا فى استخدام الإنسان لآلات معينة من صنعه. وبعض الحيوانات الأخرى تفعل أيضًا شيئا شبيها بذلك ـ فالقرد مثلا شغوف باستخدام العصا. ولكن إنتاج الآلات المعقدة المحددة الأهداف عن طريق عمل طويل وشاق هو عمل إنسانى خالص.

ب ـ التراث :

ولكن التقنية ليست هى الشيء الفريد الوحيد لدى الإنسان. فقدكان من الممكن ألا تتطور أبدا إذا لم يكن الإنسان فى الوقت نفسه كائنا اجتماعيا، وكلمة اجتماعى هنا مأخوذة بما لها من معنى خاص. فنحن فى الحقيقة نعرف أيضا حيوانات أخرى اجتماعية ـ فمثلا يشكل النمل والنمل الأبيض تنظيما اجتماعيا رائعا. ولكن الإنسان اجتماعى بطريقة أخرى تختلف عنهما. فهو ينمو فى المجتمع عن طريق التراث. وهذا التراث ليس فطريا فيه وليست له أية صلة بغرائزه ـ فهو يتعلمه. وهو يستطيع أن يتعلمه لأن الإنسان، والإنسان وحده، لديه لغة معقدة. والتراث وحده كان يكفى لتمييز الإنسان تماما عن سائر الحيوانات الأخرى.

ج ـ التقدم :

وبفضل التراث يتقدم الإنسان. فهو يتعلم أكثر وأكثر. ولكن الذى يتعلم ليس فردًا واحدًا فقط ـ فهذا أمر يحدث أيضًا عند الحيوانات الأخرى، بل الذى



يتعلم هو الإنسانية، أى المجتمع. والإنسان مخترع. ففى حين أن الحيوانات الأخرى توصل لبعضها من جيل إلى جيل ما تعلمته بدون تغيير فإن كل جيل عندنا يعلم أكثر من سابقه ـ أو على الأقل يستطيع أن يعلم أكثر من سابقه ـ . وفى كثير من الأحيان تحدث تجديدات كبيرة جداً في داخل الجيل الواحد. وقد رأينا مثل ذلك فى حياتنا نحن. والأمر الذي يلفت النظر أكثر من ذلك هو أن هذا التقدم كما يبدو ليست له إلا علاقة ضئيلة بالتطور البيولوجى. فمن الناحية البيولوجية لانكاد نختلف عن اليونان القدماء، ولكننا نعلم ـ بدون وجه للمقارنة ـ أكثر منهم.

د ـ التجريد :

ولكن يبدو كما لو أن كل ذلك ـ التقنية والتراث والتقدم ـ يعتمد على شيء رابع، أي يعتمد على ما يتمتع به الإنسان من المقدرة الخاصة على التفكير تفكيراً يختلف عن تفكير سائر الحيوانات الأخرى. وليس من السهل إجمال هذا «الاختلاف» فى تفكير الإنسان فى صيغة قصيرة، وذلك لأنه متعدد الجوانب. فالإنسان لديه قدرة على التجريد، وفى حين أن الحيوانات الأخرى تفكر دائمًا بالإضافة إلى الخاص أى بالإضافة إلى المعين أو المحدد فإن الإنسان قادر على التفكير على نحو عام. وهو مدين لهذه المقدرة بأعظم المكاسب التى حققتها تقنيته؛ وليفكر المرء مثلا فى الرياضة التى هى أهم أداة من أدوات العلم. ولكن التجريد لايتعلق فقط بالعام، إنه يتعلق أيضًا بالأشياء المثالية مثل الأعداد والقيم. ويتصل بذلك يقينًا ما يبدو من أن الإنسان لديه استقلال فريد تمامًا عن قانون المنفعة البيولوجى الذى يسود عالم الحيوان. وسأذكر هنا أمرين فقط من الأمور التى تلفت النظر كثيراً جداً كمثال لهذا الاستقلال : هذان الأمران هما العلم والدين. فالشيء الذى يعرفه الحيوان مرتبط دائمًا بغرض، إنه يرى ويفهم ما هو نافع له أو لنوعه فقط. فتفكيره تفكير عملى بالكلية. ولكن الأمر غير ذلك عند الإنسان. إنه يبحث أيضًا فى الأشياء التى لايمكن أن يكون لها غرض عملى على الإطلاق ـ يبحثها من أجل العلم فقط. فلديه القدرة على العلم الموضوعى،وقد أقام بالفعل صرح هذا العلم.

ولعل الأغرب من ذلك هو دينه. فإذا رأينا أن الكروم التى يمكن أن تزدهر

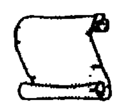
ازدهارًا عظيمًا جدًا على الشاطىء الجنوبى للبحر الأبيض المتوسط لاتزرع هناك إلا فى نطاق ضيق جدًا وذلك لأن سكان هذه المنطقة من المسلمين، وعلى العكس من ذلك تزرع الكروم على نطاق أوسع فى بلاد مسيحية على ضفاف نهر الراين، أو حتى فى النرويج فى ظروف أقل ملاءمة ولا مجال لمقارنتها بالظروف المشار إليها، وإذا ما شاهدنا المستعمرات الكبيرة فى الصحراء حول أماكن الحج البوذية أو المسيحية - فإننا حينئذ يجب أن نقول لأنفسنا: إن هذا أمر ليس له أى معنى اقتصادى أو بيولوجى، ولا معنى له من وجهة النظر الحيوانية البحتة. ولكن الإنسان يستطيع القيام بمثل هذه الأشياء لأنه مستقل بدرجة كبيرة عن القوانين البيولوجية لعالم الحيوان. أجل، إن هذا الاستقلال يمتد إلى ما هو أبعد من ذلك. فكل واحد منا لديه وعى مباشر بأنه حر - ويبدو كما لو أن الإنسان قد استطاع - على الأقل فى بعض اللحظات - أن يتغلب على قوانين الطبيعة.

هـ - القدرة على التأمل :

ولكن يتصل بذلك شىء آخر. وهو أن الإنسان لديه القدرة على التأمل، ولعل هذا يعد أهم شىء لديه على وجه الخصوص. فالإنسان لا يتجه [بفكره] إلى العالم الخارجى فحسب كما هو الحال على ما يبدو لدى سائر أنواع الحيوانات الأخرى. إنه يستطيع أن يفكر فى ذاته، وهو قلق على نفسه - ويسأل عن معنى حياته. ويبدو أنه الحيوان الوحيد الذى هو على وعى تام بأنه لابد أن يموت. فإذا راعى المرء كل خصوصيات الإنسان هذه فلن يعجب من أن مؤسس فلسفتنا الغربية أفلاطون قد انتهى (فى فلسفته) إلى أن الإنسان شىء مختلف عن كل الطبيعة. فالإنسان، أو بالأحرى هذا الذى يجعله إنسانًا - أى النفس والروح أو العقل - كائن فى العالم بلا ريب ولكنه لاينتمى إلى العالم. إنه يرتفع فوق كل الطبيعة.

٥- علاقة الجسم بالعقل :

ولكن هذه الخصوصيات المشار إليها لا تشكل إلا أحد جوانب الإنسان فقط، فقد سبق أن قلنا إن الإنسان - فى الوقت نفسه - حيوان حقيقى تماما. والأهم من ذلك هو أن الجانب الروحى فى الإنسان مرتبط ارتباطا وثيقا بهذا الجانب الحيوانى الخالص، أى بالجانب الجسمى. ويكفى (أن يحدث) أقل شىء من الاضطراب فى المخ لكى يشل فكر أعظم العبقريات؛ وفى كثير من الأحيان يكون



فى مقدور نصف لتر من الكحول أن يحول أمكر الشعراء إلى حيوان متوحش. ولكن الجسم بأحداثه الفسيولوجية وكذلك الحياة الغريزية الحيوانية شىء مختلف عن العقل والروح لدرجة تفرض طرح السؤال التالى: كيف يمكن أصلا أن يكون بينهما مثل هذا الارتباط؟ وهذه هى المسألة الرئيسية لعلم الإنسان الفلسفى أو ما يطلق عليه اسم الأنثربولوجيا.

وهناك إجابات مختلفة على هذا السؤال. وأقدم هذه الإجابات وأبسطها يقوم فى إنكار وجود أى شىء آخر فى الإنسان غير البدن والحركات الآلية لجزيئات الجسم. وهذا الحل هو حل المذهب المادى المتطرف. والذين يتبنونه اليوم من الندرة بمكان وذلك لأسباب من بينها هذا الاعتراض الذى وجهه الفيلسوف الألمانى العظيم ليبنتز ضد هذا الحل.

فقد قال ليبنتز[1]. : ليتصور المرء أن المخ قد كبر حجمه كثيراً لدرجة تسمح للمرء بالتحرك فى داخله كما لو كان يتحرك فى داخل طاحونة. إننا فى هذه الحالة لن نصادف فيه إلا حركات لأجسام مختلفة، ولكننا لن نصادف فيه إطلاقًا شيئًا يشبه فكرة من الأفكار[2]. وإذن يجب أن تكون الفكرة وما يماثلها شيئًا مختلفا تماما عن الحركات البسيطة للأجسام، ومن الطبيعى أنه يمكن أن يقال أيضًا إنه ليس هناك إطلاقا أفكار ولا عقل أو وعى؛ ولكن من الواضح أن هذا القول خطأ لدرجة أن الفلاسفة لم يعتادوا أن يأخذوا مثل هذا الزعم مأخذ الجد.

وعدا هذه المادية المتطرفة توجد هناك أيضًا مادية أخرى معتدلة تذهب إلى القول بوجود عقل أو وعى، ولكن هذا العقل ليس إلا وظيفة من وظائف البدن فحسب ـ وظيفة تختلف عن مثيلتها فى الحيوانات الأخرى من حيث الدرجة فقط.

---

(١) هو جوتفريد فلهلم ليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) كان صاحب عقلية نادرة وخلاقة فى شتى المجالات : ففى الرياضة اكتشف حساب الفوارق وفى علم الطبيعة كان أول من تحدث عن قانون بقاء الطاقة وفى المنطق يعد إلى اليوم من مؤسسى المنطق الحديث وفى علم النفس اكتشف اللاشعور، وله بالإضافة إلى ذلك أعمال مبتكرة فى علوم اللاهوت والاقتصاد والسياسة والتاريخ والقانون. وفوق كله كان فيلسوفا عظيما. وهو صاحب مذهب الذرات الروحية (المونادولوجيا) وقال بالتناسق الأزلى.

راجع ص ١٣٥ من الجزء الثانى من كتاب تاريخ الفلسفة لمؤلفه Hirschberger وانظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ص٢٥٧ ـ ٢٦٩

(٢) انظر أيضًا كتاب المونادولوجيا لليبنتز ص ١٢٦ فقرة ١٧. ترجمة د. عبد الغفار مكاوى. دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٤.

وهذه النظرية يجب أن تؤخذ بجدية أكثر (من سابقتها).

وهى نظرية قريبة الصلة باتجاه ثالث ندين فيه بالفضل لأرسطو، وهو اتجاه يبدو أنه يجد اليوم تأييدًا قويًا من جانب العلم. وهذا الاتجاه يختلف عن النوع الثانى من المادية المشار إليه فى نقطتين :

فهو يذهب أولا إلى القول بأنه لامعنى لأن نضع الوظائف العقلية على وجه واحد فى مقابل البدن. فالإنسان - كما يرى أرسطو - هو كل، وهذا الكل له وظائف مختلفة : جسمية بحتة ونباتية وحيوانية، وأخيراً وظائف عقلية أيضًا. وهى كلها ليست وظائف للبدن ولكن للإنسان أى للكل.

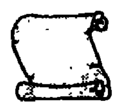
ويتمثل الفارق الثانى فى أن أرسطو يرى - ومعه أفلاطون - فى الوظائف العقلية للإنسان شيئًا له خصوصية تامة لا توجد فى الحيوانات الأخرى.

وأخيراً يذهب أفلاطونيون محافظون - ومثل هؤلاء لا نعدمهم اليوم أيضًا - إلى القول بأن الإنسان - كما عبر عن ذلك أحد الخصوم الخبثاء - هو مَلَك يسكن فى ماكينة، أى عقل خالص يحرك ميكانيكية بحتة. وعلى ذلك فإن هذا العقل - كما سبق القول - يتصور على أنه شىء مختلف تماما عن كل شىء آخر فى العالم. ولم يكن الفليسوف الفرنسى ديكارت هو وحده الذى يتمسك بهذه النظرية، بل هناك أيضا كثيرون من الفلاسفة الوجوديين المعاصرين يتمسكون بها فى صور مختلفة. فالإنسان - فى رأيهم - ليس هو الكل وإنما هو العقل وحده أو الوجود Existenz كما يقال ذلك كثيرا فى هذه الأيام.

فالأمر يدور هنا فى الحقيقة - كما هو واضح - حول مسألتين: [الأولى هى مسألة] ما إذا كان يوجد فى الإنسان شىء آخر جوهرى لا يوجد فى باقى الحيوانات. [والثانية هى] كيف تكون علاقة هذا الشىء بالنسبة للأجزاء الأخرى المكونة لطبيعة الإنسان. ؟

٦- معنى الإنسان :

ولكن لا تزال هناك مسألة أساسية أخرى تتعلق بالإنسان عبرت عنها بقوة فلسفة العقود الأخيرة - ونعنى بهذه الفلسفة ما يسمى بفلسفة الوجود الإنسانى والوجودية. فقد نظرنا فى خصائص مختلفة للإنسان وكلها تمنحه كرامة معينة وقوة، وبفضلها سما الإنسان على كل الحيوانات الأخرى. ولكن الإنسان ليس ذلك فقط. إنه أيضا - وبفضل نفس الصفات - شىء غير كامل، وقلق وفى حقيقة



الأمر بائس. فالكلب أو الحصان يأكل وينام ويكون سعيدا، والحيوانات لا تحتاج أبدا إلى شيء أكثر من إشباع دوافعها. ولكن الأمر غير ذلك بالنسبة للإنسان: إنه يخلق لنفسه باستمرار حاجات جديدة ولا يشبع أبدا. وإحدى مخترعاته الفريدة - على سبيل المثال - هى النقود التى لا يشبع منها أبدا. ويبدو الأمر كما لو أنه يحتاج أساسا احتياجا تاما إلى تقدم لا نهاية له، وكما لو أنه لا يمكن أن يرضيه إلا اللامتناهى.

ولكن الإنسان فى الوقت نفسه - وهو وحده فقط كما يبدو - على وعى بتناهيه، وعلى وعى بموته على وجه الخصوص.

وهاتان الصفتان معا[١] تكونان توترا يتسبب فى أن الإنسان يبذو كلغز مثير للأسى. إنه يبدو موجودا من أجل شيء لا يستطيع أبدا أن يبلغه: فما هو إذن معنى الإنسان، وما هو معنى حياته؟

لقد حاولت الخيرة من بين مفكرينا الكبار منذ أفلاطون حل هذا اللغز. واقترحوا علينا على وجه الخصوص ثلاثة حلول كبرى.

أ - الفرد والمجتمع :

فالحل الأول: الذى انتشر انتشارا كبيرا فى القرن التاسع عشر - يقوم على الادعاء بأن إشباع دافع اللانهائية عند الإنسان يكون بأن يعتبر نفسه متحدا مع شيء آخر أكبر منه - وبوجه أخص مع المجتمع - ويقول هؤلاء الفلاسفة [الذين يتبنون هذا الرأى] إنه لا أهمية لكونى يجب أن أتألم وأن أفشل وأن أموت - فالإنسانية والكون سيستمران. وسيتحتم علينا أن نتحدث عن هذا الحل فيما بعد[٢]. وهنا ينبغى أن يقال فقط إن هذا الحل يبدو لغالبية المفكرين المعاصرين حلا غير صحيح؛ وذلك لأن هذا الرأى بدلا من أن يحل اللغز فإنه ينكر المعطيات، أى ينكر حقيقة أن الإنسان الفرد يرغب فى اللامتناهى لنفسه كفرد - وليس لأى شيء آخر. وبالنظر إلى فكرة موته كفرد بضوئها القاتم يظهر بطلان مثل هذه النظريات

---

(١) وهما دافع اللامتناهى لدى الإنسان، ووعيه بتناهيه وبأنه سيموت.

(٢) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

وتهافتها.

ب ـ مخلوق بائس :

والحل الثانى ـ المنتشر اليوم لدى الوجوديين انتشارا واسعا ـ يزعم على العكس من الرأى الأول أن الإنسان ليس له أى معنى على الإطلاق. فالإنسان أحد أخطاء الطبيعة، إنه مخلوق بائس، إنه ـ كما قال سارتر ذات مرة ـ ألم وعذاب لاطائل من ورائه. فاللغز لا يمكن أن يحل. وسنظل دائما سؤالا مثيرا للأسى أمام أنفسنا ذاتها.

ج ـ قضية المعنى والوحى :

ولكن هناك أيضا فلاسفة آخرين ممن يحذون حذو أفلاطون لا يريدون أن يستخلصوا هذه النتيجة. فهم لا يعتقدون أن ما فى العالم ليس إلا لغوا باطلا لا معنى له، ويرون أنه يجب أن يكون هناك حل للغز الإنسان.

فما الذى يمكن أن يتمثل فيه هذا الحل؟

إنه يمكن أن يتمثل فقط فى أن الإنسان يستطيع بأية طريقة من الطرق أن يبلغ اللامتناهى. ولكنه لا يستطيع ذلك فى هذه الحياة الدنيا. وإذن فإنه ـ إذا كان هناك حل لمشكلة الإنسان ـ يجب أن يكون للإنسان معناه فى حياة أخرى خارج الطبيعة وخارج العالم. ولكن كيف؟

إن خلود النفس أمر يمكن البرهنة عليه طبقًا لرأى كثير من الفلاسفة منذ أفلاطون؛ وآخرون يدعونه بدون الاعتقاد فى برهان أو دليل يقينى. ولكن خلود النفس أيضًا لا يأتى بإجابة على السؤال. فلا يمكن أن نتصور كيف يستطيع الإنسان أن يبلغ اللامتناهى فى حياته الأخرى أيضًا. وقد قال أفلاطون ذات مرة : إن الإجابة الأخيرة على السؤال لا يمكن أن تعطى لنا إلا عن طريق إله، أى عن طريق وحى يأتى من العالم الآخر[1].

ولكن هذا لم يعد فلسفة بل دينا. فالفكر الفلسفى يضع هنا السؤال ـ كما

---

(١) انظر ذلك فى ص ١٦٠ من محاورة فيدون لأفلاطون (ضمن: محاورات أفلاطون، تعريب زكى نجيب محمود).



هو الحـال فى كثير من المجـالات الأخرى ـ ويقـودنا حتى يصل بنا إلى حـد من الحـدود التى يرى الإنسـان عندها ـ وهو صـامت ـ الظلام الـذى لم يعـد قـابلا للانكشاف[1].

(١) لقد صـور الإمام الغـزالى الحدود بين العـقل والوحى أو بين الفلسفـة والدين فى قوله: «وعلـى الجملة: فالأنبياء أطباء أمراض القلوب، وإنما فـائدة العقل وتصرفـه أن عرفنا ذلك، ويشهد لـلنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة، وأخذ بأيدينا وسلمنا إلـيها تسليم العميان إلى القائدين. وتسليم المرضى إلى الأطباء المشـفقين. وإلى هنا مـجرى العقل ومخطاه وهو مـعزول عما بـعد ذلك، إلا عن تفهم ما يلقـيه الطبيب إليه». راجع المنقذ من الضلال للغزالى ص ١٤٦ ومـا بعدها (دمشق ١٩٣٤) ـ انظر أيضا فصل «العقل والنبوة» من كتابنا (المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت).



الفصل الثامن

الوجود

١ـ الأنطولوجيا:

بعد تأملنا الأخير فى الإنسان كان ينبغى علينا فى حقيقة الأمر أن نتجه إلى (بحث) المسائل المتعلقة بالمجتمع. ولكن تفهم هذه المسائل ـ على الأقل حسب رأيى ـ يعتمد بدرجة كبيرة على ما إذا كان المرء قد اتخذ قبل ذلك موقفا واضحا فى مجال آخر مختلف تمام الاختلاف، وأعنى به مجال الأنطولوجيا، أى النظرية العامة فى الموجود. ولهذا السبب سيكون من الأفضل أن نمنح تأملنا اليوم للموجود وليس للمجتمع.

والأمر هنا يدور حول مجال فريد. وهو مجال هام ـ ويعتبره كثير من فلاسفتنا المعاصرين مجالا رئيسيا ـ ولكنه فى الوقت نفسه مجال صعب جداً. وقد تضخمت الصعوبات نظراً لأننا اليوم واقعون تحت تأثير نوعين من الاتجاهات الفلسفية الموروثة يجعلان الدخول فى هذه المسائل أمرا مستحيلا، فإنه على العكس من فروع الفلسفة الأخرى حيث يكاد أن يكون الجميع متفقين ـ على الأقل ـ على أن هناك مسائل تعد مجالا للبحث، نجد الأمر هنا غير ذلك: فهناك عدد وفير من قدامى الفلاسفة وكذلك عدد كبير من الفلاسفة المحدثين أيضا ينكرون ببساطة أن يكون هناك أصلا ما يسمى بالأنطولوجيا، وينكرون إمكان أن تكون مشاكلها ذات معنى. وهذان الاتجاهان الموروثان المشار إليهما هما اتجاه المذهب الوضعى واتجاه المذهب المثالى المعرفى (الإبستمولوجى). ومن ذلك تظهر هنا بالنسبة لنا مهمة مزدوجة: فعلينا أن نسأل أنفسنا أولا عما إذا كانت هناك أنطولوجيا، وحينئذ فقط ـ فى حالة ما إذا قررنا شرعيتها ـ يجوز لنا أن نتناول مشكلاتها بالبحث.

٢ـ الوجود والموجود:

ولكن قبل أن نوجه لأنفسنا هذا السؤال سيكون من المفيد أن نقوم بتوضيح بعض الأمور الاصطلاحية. ففى الأنطولوجيا يكون الحديث فى الغالب عن



الوجود، ويستعمل هذا اللفظ عندئذ لا على أنه فعل بل على أنه اسم، وإذن لا يقال مثلا [في الأنطولوجيا]: «إنه لأمر جميل أن يكون[1] المرء متمتعا بالصحة» بل يقال «الوجود[2] هو هذا وذاك». وعلى الأقل فإن كثيرين من الأنطولوجيين قد دأبوا على استخدام هذه الكلمة على هذا النحو. والذى يهمنى شخصيا هو أننى قد وجدت دائما أن الأفضل هو أن نتحدث عن الموجود وليس عن الوجود. فالمرء يسمى كل ما يكون بأى شكل من الأشكال، أى كل ما يوجد، موجودا. وهكذا فإن كل واحد من قرائى المحترمين موجود، ولكن «منديل جيبه» أيضا [موجود]، وحتى مزاجه المعتدل أو المنحرف موجود أيضا. أجل، إن إمكانية أنه سيضحك غدا هى موجود من الموجودات ـ لأن مثل هذه الإمكانية موجودة، إنها قائمة وكائنة. وكل ما يكون فهو موجود ـ ولا شيء يوجد عدا الموجودات.

وأما عن الوجود فإنه تجريد من الموجود ـ وعلى هذا النحو فإن الحمرة تجريد من الأحمر، والغضب تجريد من إنسان أو حيوان غاضب، والارتفاع تجريد من برج مرتفع إلخ. ولكن أحد القواعد الأساسية للمنهج الفلسفى تقول: ينبغى على المرء بقدر الإمكان أن يرجع كل الكلمات المجردة إلى الكلمات المحددة المعينة ـ وذلك لأن البحث حينئذ يكون أسهل ويصبح المرء آمنا ـ على الأقل إلى حد ما ـ من اللغو الفارغ الذى لا معنى له، والذى يسود فى عالم التجريدات فى كثير من الأحيان. وليفكر المرء مثلا فى كل اللغو الباطل الذى كتب عن «الحقيقة». إن السبب فى ذلك يرجع الى أن المرء لم يكلف نفسه أن يستخدم الكلمة الصغيرة والمحددة «حقيقى» بدلا من «الحقيقة» المجردة.ومن أجل ذلك سأتفادى هنا أيضا بقدر الإمكان كلمة «الوجود» وأتكلم دائما عن الموجود.

٣ـ المذهب المثالى المعرفى والأنطولوجيا:

وكما سبق أن قلت فإن هناك آراء تذهب إلى القول بأنه لا يمكن أن تكون هناك نظرية فى الموجود. ومثل هذا الرأى قد تبناه أولا المذهب المثالى فى مجال

---

(١) ، (٢) كلمة يكون sein فى العبارة الأولى هى فى الألمانية نفس كلمة الوجود Sein فى العبارة الثانية من ناحية الرسم، غير أن الحرف الأول من الكلمة فى العبارة الثانية يكتب كبيرا، وبذلك يستخدم اللفظ بمعنى الوجود على أنه اسم لا فعل.



نظرية المعرفة (الإبستمولوجى). فهذه المثالية ترى أن كل ما يمكن أن يقال فى الموجودات قد قيل فى العلوم الجزئية - أما بالنسبة للفلسفة فإنه لم يبق لها إلا مهمة توضيح كيفية تكوين المعرفة فى العلوم الجزئية، أى كيف تكون هذه المعرفة ممكنة بصفة عامة؟ وفضلا عن ذلك فقد دأب المثاليون فى مجال نظرية المعرفة على القول بوجوب الرجوع بالموجود إلى الفكر.

ولكن الأنطولوجيين يجيبون على ذلك بإجابة مزدوجة. فهم يقولون أولا : إنه ليس هناك علم من العلوم الجزئية يتناول أو يستطيع أن يتناول بالبحث مثل هذه المسائل، مثل مسألة الإمكان بوجه عام ومسألة المقولات إلخ. ويقولون ثانيا: إن الفكر الذى يراد أن نرجع الموجود إليه هو أيضًا كائن، فهو إذن موجود، وإن البحث كله لن يكون له حينئذ معنى على الإطلاق إلا إذا سلم المرء بنوعين من الموجودات، وعندئذ يبحث العلاقة المتبادلة بينهما. ولكن ذلك يعد بحثا أنطولوجيا - كما يقول الأنطولوجيون - فهم يدعون إذن أن المذهب المثالى الإبستمولوجى هو فى حقيقة الأمر أنطولوجيا، غير أنه أنطولوجيا بدائية ساذجة، وذلك لأنها أنطولوجيا غير واعية.

٤- المذهب الوضعى والأنطولوجيا :

أما الرأى الآخر المعادى للأنطولوجيا فهو رأى أصحاب المذهب الوضعى: وهذا الرأى منتشر اليوم إلى حد كبير، وبوجه خاص فى البلاد الأنجلو سكسونية[١]. وذلك على العكس من المذهب المثالى الإبستمولوجى الذى هو أقرب إلى الزوال منه الى الانتشار. ويزعم هؤلاء الفلاسفة الوضعيون أنه عندما أقول مثلا: الكلب حيوان، يكون هذا قولا علميا له معنى ومدلول، وأما إذا زعمت أنه جوهر - والجوهر من المفاهيم الأنطولوجية - فإنى حينئذ لا أقول شيئا على الإطلاق عن الحقيقة الواقعة. فأنا لا أتحدث عن الكلب وإنما عن كلمة «كلب». وإذن ينبغى أن نستعيض بعلم النحو العام عن الأنطولوجيا.

ولكن الأنطولوجيين لا يشعرون أيضا بأنهم قد أفحموا بهذا الاعتراض. فهم يقولون إنه ليس من الأمور الواضحة ألا يجوز للمرء تعميم المفاهيم إلا إلى حد

---

(١) أى فى إنجلترا وأمريكا الشمالية.



معين لا يتجاوزه، (فيعممها) مثلا حسب السلسلة (التالية): حيوان مفترس ـ حيوان ثديي ـ حيوان فقارى ـ حيوان ـ كائن حى، ويتساءل الأنطولوجيون: لماذا هذه الطفرة فجأة إلى اللغويات؟ إن كل علم من العلوم الواقعية يمكن تحويله بوسائل السيمانطيقا[1] Semantik الرياضية المعاصرة إلى علم لغوى، فمثلا بدلا من الحديث عن الحيوانات الفقارية يمكن للمرء أن يتحدث عن استعمال عبارة«حيوان فقارى». ولكن إذا جاز للمرء أن يقسم الموجودات إلى حيوانات ونباتات، فربما يجوز له حينئذ أن يجرى أيضا تقسيمات أعم (من ذلك) لا تخص علم الأحياء (البيولوجيا)، وإنما تخص علما أعم من ذلك، أى تخص علما هو أعم من كل العلوم ـ وهذا العلم هو علم الوجود (الأنطولوجيا). والواقع أن هذه الحجج المضادة (من جانب الأنطولوجيين) كان لها أخيراً أثر كبير، وعلى وجه الخصوص فى الولايات المتحدة الأمريكية، لدرجة أن هناك كثيرين من بين أعلام المناطقة ـ ممن كانوا فى وقت من الأوقات من أنصار المذهب الوضعى ـ يشتغلون اليوم فى حماس بالأنطولوجيا. وأحد الأمثلة الرائعة لذلك هو المنطقى المعروف الأستاذ Quine من جامعة هارفارد.

وهناك رأى ثالث يمكن صياغته على النحو التالى: فى وسع المرء أن يسأل عما إذا كان من الممكن أصلا أن يقال أى شىء عن الموجود بوجه عام غير العبارة البسيطة المبتذلة: «الموجود موجود» أو «ما يكون فهو كائن». فإن من الأمور التى لا يمكن إدراكها بسهولة (معرفة) أى نوع من الأقوال الأخرى يمكن أن يكون فى هذا العلم (أى فى الأنطولوجيا).

ويبدو لى أن الإجابة المثلى على هذا السؤال تكون بأن يشتغل المرء بالأنطولوجيا، وأن يحاول وضع مشكلاتها والقيام بحلها. وهذا هو أيضا ما فعله باستمرار كل الفلاسفة الكبار فى الماضى من أفلاطون حتى هيجل؛ ولدينا اليوم مرة أخرى ـ بعد فترة قصيرة نسبيا بدون أنطولوجيا ـ مجموعة كبيرة من الأنطولوجيين الجادين. وسنتابعهم هنا ببساطة فى بعض بحوثهم.

---

(١) السيمانطيقا هى علم يبحث فى دلالات الألفاظ، ويختص ببحث العلاقة بين الرمز والمرموز ـ أى بين اللغة والموضوعات ـ ومدى تطابق هذه الرموز مع المعانى المتعلقة بها.



٥ـ مشكلة العدم:

هناك أولا مسألة صغيرة جدا تبدو لأول وهلة سهلة الحل ـ ولكنها قد أثارت مناقشات كثيرة خلال العقود الأخيرة: وهى المسألة التى تدور حول العدم. فقد قلنا إن كل ما يكون فهو موجود أو كائن. ويبدو أنه ينتج من ذلك أنه لا يوجد شيء عدا الموجود. ويستطيع المرء أن يستنتج من ذلك مرة أخرى أنه يوجد عدم، واذن فالعدم [أو المعدوم] موجود بأى شكل من الأشكال. وربما يبدو هذا سفسطة. ونحن قد تعودنا أن نقول إن شيئا ما غير موجود ـ أو كما يصوغ سارتر ذلك صياغة أدق: إنه يوجد لا شيء. فمثلا إذا توقف محرك السيارة ينظر المرء فى جهاز احتراق الوقود ويقول: «لا شيء يوجد فى جهاز احتراق الوقود[١].» والسؤال الآن هو: هل هذه القضية صادقة؟ إن من الواضح أنها صادقة فى بعض الأحيان. ولكن إذا كانت هناك قضية صادقة فإنه يجب حينئذ أن يكون الأمر فى الواقع هكذا مثلما تقول القضية[٢]. وهذا هو تعريف الحقيقة. وإذن يجب أن يوجد عدم فى جهاز احتراق الوقود.

وفضلا عن ذلك فإننا نتكلم عن العدم كلاما له معنى ومدلول، مثلما أتحدث الآن عن ذلك. ولكن عندما أتحدث عن شيء حديثا له معنى فإنه يجب حينئذ أن يكون هذا الذى أتحدث عنه شيئا، وإلا فلن أستطيع أن أتحدث عنه أبدًا، وعلى ذلك فالعدم [أو المعدوم] شيء، وإذن له كون أو وجود، ورغم ذلك فهو لاشيء؛ وإذن فليس له وجود.

وقد دفعت هذه الأفكار وأمثالها بعض المفكرين المعاصرين ـ مثل الفلاسفة الوجوديين الكبار ـ إلى القول بأن العدم [أو المعدوم] يتمثل بأية طريقة من الطرق[٣]. وهناك حقا فلاسفة آخرون لا يحذون حذوهم، بل يقولون إن العدم شيء ذهنى فقط، ولكنه ليس شيئا كائنا، وهذه المسألة تبدو لى شخصيا مسألة

---

(١) راجع ذلك فى ص ٥٦ من كتاب سارتر «الوجود والعدم» (من ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ـ دار الآداب فى بيروت ١٩٦٦).

(٢) وبعبارة أخرى: . . . يجب ان تكون القضية متطابقة مع الحقيقة الواقعة.

(٣) انظر مثلا قول سارتر (المرجع السابق ص ٧٧): «فلكى يكون ثم سلب فى العالم، ولكى يكون فى =



معقـدة وصعبة، ولعـلى أضيف إلى ذلك مشيـرا إلى أن المرء يجب أن يفرق بين الموجود الواقعي والموجود المثـالى أو الصورى، فإن مفهوم العـدم أو المعدوم [يعبر عن] موجود مثالى أو صورى ـ وهو صـورة من نوع خاص، أى صورة نقصان فى الموجود الواقعى، وهذا يفسر كيف يمكننا أصلا أن نتحدث عنه، وفضلا عن ذلك أود أن أقول إن ما هو نقصان أو غياب يمكن أن يكون شيئا واقعيا، فمثلا إن كَوْن صديقى فرتس ليس فـى هذا المقهى هو رغم ذلك شـىء واقعى، إنه ليس فـقط مجـرد شىء فكرت فيـه ـ وإنما هو [أى عدم وجـود فرتس] ماثل أيضـًا على هذا النحو فى المقهى[1].

والسؤال الآن عن النقصان أو [الانعدام] سـؤال غريب وصعب جدًا، ويبدو لى أن من الواضح أن هناك نقصـًا أو انعدامات معـينة ملتصقة بكل شىء نـعرفه ـ وذلك لأن كل هذه الموجودات مـحدودة ومتناهية، ولكننا بذلك نصل إلـى مسائل ميتافيـزيقة عميقة جدًا ـ أى نصل إلى مشـاكل تناهى الموجود وهى مشاكل أود ألا أمسها هنا، وأود أن أقول فقـط إن المرء يجب أن يسلم أخيراً بالموجود العدمى بأية طريقة من الطرق، ولكن ليس بالطريقة التى يفعلها سارتر، وربما نعود إلى الحديث عن ذلك فى التأمل الأخير [2].

وهذه المسألة [مشكلة العدم] هى أحد الأمـثلة لمسألة من المسائل الأنطولوجية ـ ويجب أن يكون واضـحـًـا أن أى علم من العلوم الجـزئيـة لايسـتطيع أن يقـوم بحلها[3].

= وسعنا ـ تبعا لذلك ـ أن نتساءل عن الوجود فإن من الواجب أن يكون العدم معطى على نحو ما. وادركنا حينئذ أنه ليس من الممكن إدراك «العدم» خارج الوجود، ولا على أنه تصور مكمل مجرد، ولا كوسط لامتناه يكون فيه الوجود فى حالة تعلق. ويجب أن يكون العدم معطى فى قلب الوجود. . . .»

(١) انظر المرجع السابق، ص ٥٨ وما بعدها.

(٢) فى الفصل الأخير من هذا الكتاب حيث يتحدث فيه عن «المطلق».

(٣) تذكرنا مشكلة العدم هنا بما يراه بعض المعتزلة من القول بشيئية المعدوم. فقد ذهبوا إلى أن المعدوم شىء، لأنه موضـوع للفكر، فلابد أن يكون لـه ضرب من الوجود شـأنه فى ذلك شأن الوجـود (انظر الملل والنحل للشهرستـانى جـ١، ص ٧٣، ٧٦ من الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصـرية وانظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د. أبوريده، ص ١١٥ من الطبعة الرابعة).

٦ـ مشكلة الإمكان :

ولكن هناك مسألة أخرى : فالمرء يتحدث فى لغته اليومية كما يتحدث فى العلم أيضًا عن الإمكان، فيقول مثلا إن أحد الأطفال لديه الإمكانية فى أن يصير فيلسوفا، ولكن هذه الإمكانية ليست قائمة بالنسبة إلى مقعد أو كرسى مثلا. وفى وسع المرء أن يذهب بادئ ذى بدء إلى أن هذه الإمكانية هى شىء فى الفكر فحسب وأن ما يوجد فى واقع الأمر هو فقط مثل هذه الأشياء التى هى كائنة بالفعل. ولكن هذا بالتأكيد غير صحيح؛ وذلك لأن حقيقة أن هذا الطفل يستطيع مثلا أن يصبح فيلسوفا أو يمكن أن يصير فيلسوفا، ليست حقيقة متوقفة إطلاقا على هذا الذى يفكر فيه إنسان ما. فإنه إذا لم يكن هناك أيضًا أحد يفكر فى ذلك فإن هذه الحقيقة تظل مع ذلك صادقة دائما وهى أن الطفل لديه هذه الإمكانية.

ولكن هذا أمر غريب جدًا، ويبدو كما لو أننا يجب أن نقوم بعمل تفرقة فى الوجود الحقيقى ذاته، أى تفرقة بين الحقيقة الواقعية ـ التى هى شىء تام إن صح التعبير، والحقيقة الممكنة، أى ما يمكن أن يكون. وهذا أمر ليس محل اتفاق بين جميع الفلاسفة: فبارمنيدس[١] المفكر اليونانى القديم ثم الميغاريون[٢]، وأخيراً الفليسوف الألمانى نيكولاى هارتمان[٣] وسارتر يزعمون بأن الواقع الحقيقى والممكن هما فى حقيقة الأمر شىء واحد. وعلى العكس من ذلك يذهب أرسطو ومدرسته

---

(١) بارمنيدس (٥٤٠ ق . م ـ ؟) هو أحد فلاسفة عصر ما قبل سقراط. يعتبر المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية التى تذهب إلى القول بأن العالم واحد وطبيعة واحدة وأنه ساكن فلا كثرة فيه ولا حركة. (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٧ وما بعدها).

(٢) المدرسة الميغارية نسبة إلى ميغارى التى أسس فيها إقليدس الميغارى ـ بعد موت أستاذه سقراط ـ مدرسة اشتهرت بالجدل. ومذهبه مزيج من الإيلية والسقراطية مع ميل كبير إلى "سفسطة (الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٥٨ وما بعدها).

(٣) نيكولاى هارتمان Nikolai Hartmann (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠) فليسوف ألمانى يقول عنه بوخينسكى (الفلسفة الأوربية المعاصرة ص ٢١٨ وما بعدها) : يعد هارتمان أحد كبار المفكرين الذين حددوا معالم الفلسفة المعاصرة، كما يعتبر ـ مع وايتهد ومارتيان (١٨٨٢ ـ ١٩٧٣) ـ أحد رواد ميتافيزيقا القرن العشرين. كان يتمتع بموهبة نادرة ودقة بارعة فى التحليل. وقد تأثر بأرسطو وإن كان لم يوافقه فى كل ما ذهب إليه. وتأثر أيضا بفلسفة كانت وهيجل والفلسفة الفينومينولوجية. وقد هاجم هارتمان المذاهب المادية والوضعية والذاتية والآلية هجوما عنيفا. ورفض وجهة النظر المثالية مستعيضا عنها بنظرية واقعية، وحتى الفلسفة الفينومينولوجية التى سلم بجدواها فى حدود معينة فقدت مكانتها لديه واستبدل محتواها ومنهجها بفلسفة الوجود أو الكينونة ومن أهم مؤلفاته ما يلى:



الى وجوب التفرقة بينهما تفرقة قاطعة، وهنا تنشأ مشكلة أنطولوجية أخرى، وهى - كما يبدو - مشكلة كادت أن تكون باستمرار محور النقاش الفلسفى ولا تزال كذلك حتى اليوم أيضًا.

٧- مشكلة المقولات:

وهناك مشكلة أنطولوجية ثالثة وهى مشكلة ما يسمى بالمقولات. فالعالم يبدو أنه قد بنى على أساس أنه يتكون من أشياء معينة تتميز بصفات وترتبط مع بعضها عن طريق علاقات، وإذن يبدو كما لو أنه ينبغى علينا أن نفرق فى العالم، أى فى الوجود الحقيقى، بين ثلاثة اعتبارات مختلفة أو بين ثلاثة أنواع من الموجود. وأولها الأشياء، أو الجواهر كما تعودنا أن نسميها تبعا لأرسطو، مثل الجبال والناس والحجارة -، ثم الصفات، وهى - على سبيل المثال - تلك التى تتمثل فى أن أشياء معينة مستديرة وأن أشياء أخرى مربعة، وفى أن أناسا معينين أذكياء وآخرين أغبياء، وفى أن جبالا معينة مرتفعة وأخرى منخفضة. وأخيرا العلاقة أو النسبة أو الإضافة، مثل علاقة الأب بالإبن، وعلاقة الأكبر بالأصغر، وعلاقة المواطن بالدولة إلخ. ويراعى أن هذا التقسيم لا علاقة له (بالتفرقة بين) الحقيقة الواقعة والحقيقة الممكنة ولا (بالتفرقة بين) ما يسمى بمراتب الحقيقة الواقعة - مثل مراتب المادى والعقلى. وذلك لأن كل المقولات - كما يبدو على الأقل - يمكن أن تكون حقيقة واقعة كما يمكن أن تكون حقيقة ممكنة، وكذلك يمكن أن تكون مادية كما يمكن أن تكون عقلية.

والمقولات الثلاث المشار إليها - وهى الجوهر والصفة والنسبة أو الإضافة لابد منها فى واقع الأمر دائما فى عملية الفكر. وهى - على سبيل المثال - مقولات

---

١ - أسس ميتافيزيقا المعرفة عام ١٩٢١.

٢ - الأخلاق - عام ١٩٢٦.

٣ - مؤلف فى الأنطولوجيا قسمه إلى ثلاثة أجزاء على النحو التالى:

(أ) فى أساس الأنطولوجيا عام ١٩٣٣.

(ب) الإمكان والواقع عام ١٩٣٨.

(ج) بناء العالم الواقعى عام ١٩٤٠.

وله بجانب ذلك أيضًا كتاب: المشكلة الروحية للوجود (عام ١٩٣٣)، وكتاب: الفلسفة المثالية الألمانية، وقد نشر فى الفترة من ١٩٢٣ الى ١٩٢٩.



أساسيــة فى الكتاب العظيم الذى ألفه كل من وايتــهد ورسل فى المنطق الرياضى، هذا الكتاب الذى يمــثل أساس المنطق الحديث. ولكن المرء عندمــا يتأمل فى ذلك تظهر له صعوبات كبيرة بالإضــافة لكل واحدة من هذه المقولات الثلاث المذكورة. فإدراك الصفة أمر صعب جدا ومحــاولة تصورها على أنها شىء غير واقعى ليست أمرا مستبعدا. ولعل الأصعب من ذلك هو إدراك علاقة أو نسبة هى فى ذاتها من الغرابة بمكان لدرجة أنها تبدو - إن صح التعــبير - أن تكون بين الأشياء بأية طريقة من الطرق. ولكن الجــوهر يقدم لنا أيضًــا كثــيرًا من الصعــوبات. وذلك لأن كل مانعلمه عن شىء من الأشياء هو صفاته، فإذا صرفنا االنظر عن هذه الصفات فإنه يبدو حينئذ أنه لا يبقى هناك شىء على الإطلاق.

ولهذا يوجد هناك نزاع فلسفى قديم حول المقولات. فليبنتز (Leibniz) وهو المنطقى العبقرى فى القرن السابع عشر قد أقام مــذهبًا لا توجد فيه علاقات واقعية بين الأشياء[(١)]. وعلى العكس من ذلك فــإن المذهب الهيجلى لا يشــتمل إلا على علاقات فقط - فالأشــياء فى رأيه ليست إلا حزما[(٢)] من علاقات، والصفات(فى رأيه أيضًا) هى - إن صح التعــبير - عبارة عن رواسب للعلاقــات. وهناك فلاسفة آخرون اعتادوا أن يسلموا مع أرسطو بكل المقولات الثلاث الأساسية.

والأمر هنا له أهمية تأسـيسية عظيمة، ليس بالنسبة لمســألة الألوهية فحسب حيث ينتج من نظريات مقولية مختلفة مفاهيم فى الألوهية مختلفة تمام الاختلاف، وإنما بالنســبة لفلسفــة المجتــمع أيضًا حيــث يعتمــد كل ما هو تأســيسى (لفلســفة المجتمع) على نظرية المقولات التى يسلم بها المرء - كما سنرى -[(٣)].

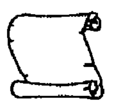
وأود أن أذكر فى هذا الصــدد أيضًا مشكلتيــن أنطولوجيتين أخــريين: وهما مشكلة الماهية ومشكلة العلاقات الباطنية.

---

(١) ذهب ليبنتز إلى ان العالــم يتكون من ذرات أولية روحية Monaden وهذه الذرات متباينة، وليس هناك درتان متشابهتــان فكل ذرة وحدة بسيطة مستقلة عن الأخرى وليس لها نوافــذ تطل منها على العالم الخارجى (انظر قصة الفلسفة الحــديثة لأحمد أمين وزكى نجيب محمود - الطبــعة الرابعة ١٩٥٩ ص ١٨٢ وما بعدها). وانظر أيضا كتابنا: تمهيد للفلسفة. ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٢) جمع حزمة.

(٣) انظر الفصل التالى الذى يتحدث فيه عن المجتمع.



٨- مشكلة الماهية :

فالمشكلة الأولى تقول :

هل كل موجود هو فقط عبارة عن تجميع منتظم أو متعادل لصفات وعلاقات؟ أم أن فى وسع المرء أن يكتشف فيه بناءً داخليًا أساسيًا يشكل الموجود المعنِىّ وتنشأ عنه صفات أخرى؟.

وبعبارة أخرى : هل توجد هناك مثلا علامات ماهوية أو جوهرية للإنسان؟.

إن هذا هو ما يبدو؛ إذ أن من الأمور الجوهرية بالنسبة للإنسان مثلا أن يكون لديه شيء من العقل - وليس من الأمور الجوهرية أن يكون فرنسيًا مثلا، وهذا أمر يتفق عليه الجميع بالتأكيد. ولكن هناك عددًا كبيرًا من الفلاسفة يزعمون أن الماهية نفسها تعتمد على وجهة النظر الذاتية، وأنها ليست مؤسسة إطلاقًا فى الواقع الحقيقى، والنزاع بينهم وبين أولئك المفكرين الذين يسلمون بماهيات واقعية، كان دائمًا من أهم النزاعات فى الفلسفة.

٩- مشكلة العلاقات :

أما المشكلة الثانية فإنها تشبه الأولى وقد أصبحت محل نقاش كثير منذ هيجل، ويذهب هيجل إلى أن كل علاقات شيء من الأشياء هى علاقات «داخلية» فى الشيء ذاته، بمعنى أنه لايمكن أن يقوم بدونها، وبعبارة أخرى فإن شيئًا ما يصير إلى ما هو بواسطة علاقاته؛ فهى التى تشكل ماهيته. وهى كلها علاقات ضرورية باطنية. وعلى العكس من ذلك يذهب فلاسفة آخرون إلى أن هنا حقًا بعض مثل هذه العلاقات الضرورية للماهية، فمثلا تتشكل الحاسة أو تتأسس عن طريق علاقتها بالموضوع، فحاسة السمع مثلا تتشكل عن طريق العلاقات بالأصوات؛ ولكن هناك علاقات غير جوهرية وغير داخلة فى بناء الماهية. وهكذا يقول هؤلاء الفلاسفة: إنه لأمر غير جوهرى بالنسبة للإنسان كونه جالسًا أو واقفًا - إنه يظل إنسانًا، أو بتعبير آخر: إنه أولا إنسان، وبعد ذلك فقط يدخل فى مثل هذه العلاقات المختلفة. وهذه المشكلة أيضًا لها أهمية كبيرة جدًا بالنسبة لمجالات كثيرة جدًا، وبوجه خاص بالنسبة لفلسفة المجتمع.



وبذلك نكون قد ذكرنا بعض المسائل الأنطولوجية وأتينا إجمالا ببعض أمثلة للمشكلات الأنطولوجيـة. وليست هذه هى كل مسائل الأنطولوجيـا وليست أيضا كل المسائل الأساسـية لهذا الفرع من فـروع الفلسفة. فلا تزال هناك مـثلا مشكلة هامة جدا وهى مشكلة الفرق بين ما يسمى بمراتب الوجود ـ مثلا فى سلسلة: مادة ـ حـياة ـ عـقل، هل هذا الفـرق جـوهرى كـما ذهـب إلى ذلك كل من أرسطو وهيجل، أم أن الأمر يدور فقط حول صور أكثر تعقيداً لطبقة أساسية وحيدة مثلما ترى ذلك المادية الساذجةوكذلك الروحية المتطرفة؟

١٠ـ علاقة الوجود بالماهية.

وهناك مسألة أخرى: ما هى علاقة الوجود (Existenz) أى علاقة هذا الذى بواسطته يكون ويقوم الموجود ـ بالماهية (Essenz) أى بماهية الموجود؟

كيف تكون العلاقة بين الموجود المثالى والموجود الواقعى؟

هل ينبغى أن يتصور المرء الموجود المثالى على أنه صورة للموجود الواقعى أم ـ على العكس من ذلك ـ يتصور الموجود الواقعى على أنه صورة للموجود المثالى؟

وماذا عن الضرورة والصدفة فى الموجود الواقعى؟

هل كل شىء قد تم تحديده هكذا لدرجة أنه لا يستطيع أن يصير شيئا آخر أم أن الأمر ليس كذلك، وفضلا عن ذلك ماذا تعنى كلمة «يستطيع» فى هذا الصدد؟

هذه مسـائل تشتغل بها الأنطولوجـيا. وهى مسائل صـعبة ومجـردة جدا، ولكن الذى يستنتج من ذلك أنها مـسائل عديمة الأهمية يخـدع نفسه. ويكفى أن نذكر أفلاطون وهيجل ـ وكلاهمـا أنطولوجى ـ لكى نستحضر أن هذا العلم الذى يبـدو أنه غريـب عن الحيـاة يمكن أن يكون قـوة مـثـمرة تشكـل تاريخ وحيـاة الإنسانية.



الفصل التاسع

المجتمع

١ـ مشكلة المجتمع :

بعد هذه التأملات المجردة جدا فى المشاكل الأنطولوجية نعود اليوم إلى مسائل الوجود الإنسانى، أى إلى مسائل المجتمع: وسأستخدم هنا كلمة «مجتمع» بالمعنى العادى لهذه الكلمة بدون أن أقوم بعمل تفرقة بين الصور المختلفة التى يمكن أن يأخذها المجتمع ـ أى بدون تفرقة بين المجتمع بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة والجماعة، وسيدور الأمر إذن حول ما يسمى بالمسائل الاجتماعية.

وقد يظن المرء فى بادئ الأمر أن كل هذه المسائل هى عبارة عن مشاكل عملية تماما: مشاكل سياسية، وسياسية اقتصادية أو حتى استراتيجية: إذ أن ما يتعلق باختيار المرء مثلا لأحد النظامين الديمقراطى أو الدكتاتورى يتوقف ـ كما يمكن أن يظن ـ على كون أى من هذه الصور الدستورية أكثر فائدة. وأما يتعلق بالتفاضل بين الملكية الخاصة أو سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج فيبدو أن الذى يستطيع أن يفصل فى ذلك هو رجل السياسة أو رجل الاقتصاد، هو إذن أحد الرجال العمليين وليس الفليسوف. وهكذا يبدو الأمر هنا كما لو أننا نتناول بالبحث أحد المجالات التى تقع تماما خارج نطاق الفلسفة.

ولكن الأمر ليس كذلك. صحيح أن الدساتير والأنظمة الاقتصادية يجب أن يتم تقييمها بدرجة كبيرة من وجهة نظر فائدتها؛ وإنه لحق أيضا أنه ليس للفليسوف دخل كبير فى المسائل العملية فى هذا المجال ـ وكذلك فى المسائل العملية فى المجالات الأخرى. ومن الأمثلة لذلك: هل ينبغى أن تصبح أحد المصانع التابعة للدولة قطاعا خاصا أم لا؟ هل تعطى لرئيس الدولة سلطات أكثر أو أقل؟ هل ينبغى أن يتم تنظيم دولة معينة على أساس مركزى أو اتحادى ـ كل هذه أمور يتم تقديرها والحكم عليها فى كل حالة تبعا للظروف والملابسات؛ وهذا هو ما يقوم بعمله الرجال العمليون وليس الفلاسفة.



٢ـ أهداف المجتمع :

ولكن معرفة الظروف والملابسات وحدها ليست كافية للفصل فى مثل هذه المسائل. فهؤلاء الذين يقولون : إن الموضوعات الخاصة بالمجتمع يجب أن يتم تقييمها من وجهة نظر فائدتها ومطابقتها للغاية، يتضمن قولهم هذا القول باشتراط وجود غاية، ووجود هدف. فما هو هذا الهدف؟

يجيب البعض على ذلك بأن الأمر هنا لايدور حول مسألة فلسفية: فالهدف هو ببساطة قوة الدولة. ولكن الفليسوف يسأل هنا: ولكن لماذا ينبغى أن تكون قوة الدولة هى هدفنا، فإذا حاول الآن ممثل الرأى المشار إليه أن يبرر رأية بأى طريقة من الطرق فإنه حينئذ لم يعد يشتغل بالسياسة أو بنظرية الدولة أو بنظرية اقتصادية، وإنما يصبح مشتغلا بالأخلاق ومشتغلا بالفلسفة. والواقع أن المرء لا يستطيع إطلاقا أن يتخذ لنفسه آراء فى المجتمع بدون فلسفة ـ سواء كانت فلسفة جيدة أو خاطئة، علمية أو غير علمية ـ وذلك لأن كل هذه الآراء تعتمد ـ كما سبق القول ـ على الهدف. وتحديد الهدف أمر يخص الفلسفة.

٣ـ الحقيقة الاجتماعية :

ومع ذلك فإن السؤال عن هدف الفعل الاجتماعى ـ بالرغم من أنه سؤال رئيسى ـ إلا أنه ليس السؤال الأول الذى يضعه الفليسوف لنفسه. فالمشكلة الأساسية الكبرى للفلسفة الاجتماعية هى السؤال عن الحقيقة الاجتماعية. ويقول السؤال: ما هو الشىء الحقيقى الواقعى فى المجتمع، وفى أية درجة؟.

وسأناقش هنا هذه المسألة فقط لأنى أعتقد أن حل كل المسائل الأخرى، مثل مسألة كرامة الإنسان وحريته، ليس إلا نتيجة للإجابة التى نعطيها على هذه المسألة.

والأمر الآن يتمثل فى الآتى: كل واحد منا يحس بأن هناك قوة ما تواجهه فى المجتمع؛ وهى قوة يمكن أن تكون محبوبة لديه أو غير محبوبة، ولكن من المؤكد تمامًا أنه ليس من السهل عليه أن يطردها من الفكر مثل صور تخيلاتنا. فنحن لا يجوز لنا مثلا ـ كما برهن على ذلك بقوة عالم الاقتصاد الإنجليزى الكبير



جون استيورات مل[١] ، أن نسلك أى سلوك نريده حتى ولو كنا أيضًا فى أكثر المجتمعات حرية. ولنذكر فقط أحد الأمور الصغيرة : إن علينا جميعا - سواء أردنا أم لم نرد - أن نتمسك فى حدود معينة بقواعد الزى (المودة) السائدة. فإذا حاولت فى أحد أيام الحر أن أقوم بإلقاء محاضرتى فى الجامعة وأنا مرتد لباس البحر - وقد راودنى هذا الخاطر كثيراً - فسوف يترتب على ذلك عواقب وخيمة. وفى الغالب (ستكون نتيجة ذلك أن) أخسر كرسى أستاذيتى. وربما يتم احتجازى فى أحد المستشفيات، وسيحاول زميلى المحترم العالم النفسانى - الذى هو فى الوقت نفسه مدير هذه المصحة - تصحيح أفكارى عن الزى فى أيام الحر بإعطائى الحقن التى تحقق هذا الغرض - وسيحاول أن يجعل هذه الأفكار تتناسب مع القيم الاجتماعية المعتبرة فى عالم الجامعات السويسرية[٢].

٤ـ اللغة والمجتمع :

ولو كان تقييد المجتمع لى مقتصرا على مجال السلوك الخارجى فقط لكان الأمر هينا! ولكنه يتدخل أيضًا فى تفكيرى وفى شعورى، إنه يحدد - على الأقل بدرجة كبيرة جدًا - حياتى العقلية كلها. وهكذا فإن هذه الحياة مثلا يتم تحديدها إلى حد بعيد بواسطة اللغة، ولكن اللغة تعتمد تماما على المجتمع. وهكذا فإن أغلب ما أعلمه قد تعلمته من التراث وتلقيته من المجتمع، وأيضا فإن ما أشعر به أو أريده يعتمد فى أغلب الحالات إلى حد بعيد على تربيتى وعلى ما يشعر به ويراه المجتمع ككل.

وليس بالأمر العجيب إذن أن يبدو المجتمع للمفكرين وللفلاسفة باستمرار على أنه قوة واقعية تماما. إنه يبدو كائنا وموجودا، تماما بنفس الطريقة التى تبدو بها الأشياء الأخرى الواقعية فى العالم - وربما يكون المجتمع إزائى أقدر وإلى حد ما أكثر واقعية من أى شىء آخر فى هذا العالم.

---

(١) جون إستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) : فليسوف إنجليزى ومن علماء المنطق والاقتصاد. كان متأثرا فى أفكاره باتجاهات الفلسفة الوضعية والنفعية.

(٢) يتحدث المؤلف هنا عن الجامعات السويسرية بوجه خاص لأنه كان وما زال يعمل فى سويسرا.



ولكن الصعوبات تظهر هنا على الفور. فنحن لو نظرنا حولنا فإننا نجد فى المجتمع بشرا فقط، وأعنى أفراد الإنسان. فلو بحثت عن معنى كلمة «الإنسانية» فلن أجد إلا أفرادًا - وتبدو الإنسانية ببساطة على أنها المفهوم الجامع لكل بنى الإنسان. والشيء نفسه يسرى أيضا على المجتمعات الأخرى. فالأسرة مثلا هى الأب والأم والأطفال، وربما أيضا الجدة والعم وليس شيئًا أكثر من ذلك. والشعب الألمانى هو الألمان مجتمعون. وإذن فإنه رغم أن المجتمع يتمثل أمامى على أنه قوة واقعية إلا أننى لا أجده فى أى مكان - ويبدو أنه لا وجود له فى العالم.

٥- نظرية المذهب الفردى فى المجتمع :

وقد دفعت مثل هذه التأملات عددا كبيرا من الفلاسفة - وأريد أن أسميهم أصحاب المذهب الفردى Individualisten إلى القول بأن المجتمع عبارة عن خيال محض. فلا يوجد فى واقع الأمر إلا أفراد من البشر، يطلق عليهم معا «مجتمع» ، ولكن هذا ليس إلا مجرد كلمة. وإذا تحدث المرء عن الدولة فانه حينئذ لا يعنى الدولة فى الواقع - لأن شيئًا مثل هذا لا وجود له إطلاقا - وإنما يعنى المواطنين أوعلى وجه أدق يعنى من بينهم أولئك الذين يمارسون السلطة. فالالتزامات إزاء الدولة هى إذن التزامات إزاء رئيس الدولة والموظفين إلخ.

وستسألوننى من غير شك : ولكن كيف يمكن أن تؤخذ مثل هذه المزاعم مأخذ الجد؟

كيف يستطيع أصحاب المذهب الفردى تفسير الحقيقة الواضحة للضغط الذى يمارسه المجتمع على أفراده؟

ولكن أصحاب المذهب الفردى فى الواقع لا ينكرون هذا الضغط وهم يعرفون أيضًا كيف يقومون بتفسيره.

فهم يقولون : إن هذا الضغط ينشأ عن طريق التاثير المتبادل لأفراد البشر. فكما أن العناصر المكونة للذرة - كالإلكترونات مثلا - هى أشياء فردية إلا أنها تكّون فى الذرة كلا، وهى تؤثر فى بعضها البعض تأثيرا متبادلا - تنجذب إلى بعضها البعض أو تتنافر - وكذلك حال الناس فى المجتمع أيضا. وأما أن قوة الجذب هنا لا تفسر على أنها قوة ميكانيكية فحسب بل تفسر أيضا على أنها قوة

بيولوجية أو نفسية، فهذا أمر لا أهمية له هنا. فالأهم من ذلك هو فقط أن الشيء الوحيد الواقعي الحقيقي في المجتمع هو (طبقا للمذهب الفردي) أفراد البشر وأن الكل يتكون منهم فقط.

٦- نقد نظرية المذهب الفردي:

ولكننا حين نتأمل هذا الحل نجده يشتمل على صعوبات مختلفة. فالذي يلفت النظر في بادئ الأمر هو أن التأثير المتبادل بين الناس - بناء على هذا التفسير - يجب أن يفهم على أنه شيء غير واقعي. وذلك لأن أصحاب المذهب الفردي إذا فهموا التأثيرات على أنها حقيقية وواقعية فإن من غير الممكن حينئذ أن يستطيعوا القول بأن المجتمع يتكون من أفراد فقط. فالمجتمع حينئذ يتكون من الأفراد ومن تلك العلاقات المختلفة الأشكال - وإذن يكون المجتمع في هذه الحالة أكثر من مجموع أفراد البشر. والذرة أيضا هي شيء أكثر من مجموع العناصر المكونة لها من بروتونات وإلكترونات إلخ وهذا ينطبق على المجتمع من باب أولى.

ولكن لماذا ينظر أصحاب المذهب الفردي إلى هذه العلاقات على أنها غير واقعية؟

إن ذلك يرجع فقط إلى أن المذهب الفردي ينبني على نظرية مقولية معينة. فأصحاب المذهب الفردي يرون أن الشيء الواقعي الوحيد في العالم هو الأشياء أي الجواهر وكل ما عدا ذلك فهو غير حقيقي، وهذا ينسحب على العلاقات على وجه الخصوص.

وسيقال يقينا إن هذه نظريات غريبة عن الحياة. ولكن من المؤكد أن هذا القول خطأ. وذلك لأنه إذا كان المذهب الفردي بالمعنى الموصوف هنا صحيحًا، فإنه لا يمكن للمرء أن يفهم كيف يمكن أن يكون للمجتمع أية حقوق. فإن ما ليس كائنا، أي ما ينبغي أن يكون مجرد وهم أو خيال فقط، لا يمكن أن تكون له حقوق. والذي يترتب على هذه النظرية حينئذ هو مذهب فردي متطرف في مجال الأخلاق الاجتماعية. والحق أنه لم يجرؤ على استخلاص هذه النتيجة إلا قلة من الفلاسفة، وأحد الاستثناءات الجديرة بالاعتبار كان المفكر الألماني ماكس إشترنر[1] الذي ألف كتابا بعنوان «الوحيد وملكيته» أنكر فيه كل الالتزامات الاجتماعية. وإنه

---

(١) ماكس إشترنر Max Stirner (١٨٠٦ - ١٨٥٦) : فليسوف ألماني. اتخذ مثالية فيشته =

لما يدعو للأسف أن هناك فلاسفة آخرين من أتباع المذهب الفردى لم تكن لديهم شجاعته. فقد كان إشترنر محقا [فى استنتاجه ومنطقيا مع نفسه] ـ كما يبدو لى ـ: فإنه إذا كان المرء فرديا (أى من أتباع المذهب الفردى) ويرى أن الإنسان الفرد فقط هو الحقيقة الواقعة فى المجتمع فإنه حينئذ ينبغى أن يكون أيضا صاحب نزعة فردية فى مجال الأخلاق الاجتماعية.

ولكن نظرًا لأن من الواضح أن النزعة الفردية فى مجال الأخلاق الاجتماعية باطلة، وأنها تجرح بوضوح إدراكنا للقيم الخلقية، فإنه يجب أن تكون النظرية كلها فى نقطة ما باطلة.

٧ـ نظريات مضادة للمذهب الفردى:

ولذلك فقد رأينا فى التاريخ عددًا غير قليل من الفلاسفة قاموا ببناء نظريات مضادة ـ انطلاقا من حقيقة أن المجتمع شىء واقعى ـ ويوجد هناك من وجهة النظر الأنطولوجية نوعان من مثل هذه النظريات.

فالنظرية الأولى منهما ترى ـ تماما مثلما يرى المذهب الفردى ـ أنه ليس هناك شىء حقيقى غير الجواهر. ولكنها، على النقيض من المذهب الفردى، ترى الجوهر ـ على الأقل الجوهر التام ـ ليس فى أفراد الإنسان، وإنما فى المجتمع. وبناء على ذلك يوجد فى المجتمع شىء واحد فقط، إنه كائن تام، أى جوهر ـ ألا وهو الكل. أما الأفراد ـ أفراد الإنسان ـ فليسوا إلا أجزاء لهذا الجوهر، وإذن فإنهم ليسوا بكائنات تامة، هكذا مثل يد الإنسان فإنها فى ذاتها ليست شيئا تاما، وإنما هى جزء فقط من كل، أى جزء من الإنسان. وكذلك الإنسان الفرد أيضا ليس إلاجزءا من المجتمع.

أما النظرية الأخرى فإنها تفترض نظرية مقولية مضادة، ولكنها تستخرج منها نتيجة مماثلة، فهنا يفترض المرء أنه ليس هناك فى حقيقة الأمر إلا مقولة واحدة،

= الذاتية منطلقا لفلسفته، وكان من أنصار اليسار الهيجلى، وصاحب مذهب فردى شيوعى فوضوى. وقد ظهر كتابه (الوحيد وملكيته) فى عام ١٨٤٥.

وحقيقة واقـعية وحيدة، ألا وهى العلاقات والإضافـات. وحينئذ تكون الجواهر - البشر مـثلا - قد تكونت عن طريق العـلاقات - كما سبق أن وضـحت فى التأمل الأخير[1]. إنها تكون كما هى بفضل هذه العلاقات فقط؛ فهى - إن صح التعبير - حَزم من علاقات. وإذا كـان الأمر على هذا النحو فحينئذ يمكن وينبـغى أن يعتبر المجتمع على أنه الكل الحقيقى، أما الإنسان الفرد - ذلك الذى قد تكون عن طريق العلاقات الاجتماعية فـإنه يظهر هنا (أكثر مما فى النظرية الأولى) كشىء ذى مرتبة دنيـا، أى كشىء لـه واقع أقل من المجتـمع. «فـالحقـيـقى هو الكل» كـما يقـول هيجل[2]. صاحب هذه النظرية - حيث يقصد هنا بتعبير «حقيقى» ما يقصد تقريبا بتعبير «حقيقة واقـعة» و «جوهرى» و «قائم بذاته». فالإنسان عند هيجل وتلاميذه لحظة من لحظات الجدل (الدياليكتيك) فى المجتمع وليس شيئا أكثر من ذلك.

٨ـ نقد النظريات المضادة للمذهب الفردى :

وهاتان النظريتان تـقودان مثل المذهب الفـردى إلى نُتائج بالغة الأهمـية فى مجـال الأخلاق الاجتمـاعية. فـإنه إذا كان المجتـمع هو الشىء الواقعى الحقـيقى الوحيد والموجود التام الوحـيد، والإنسان ليس إلا جزءًا فقط ولحظة من اللحظات فى المجتمع - فحينئذ يجب أن يكون واضحا أنه لا يمكن أن يكون للإنسان حقوق خاصة. وذلك لأنه فى المجـتمع وبالمجتمع وللمجـتمع. والذى ينتج هنا هو نزعة جماعية Kollektivismus فى مجال الأخلاق الاجتمـاعية، ونظام دكتاتورى يترتب عليه أن يصبح الإنسان فى حقـيقة الأمر وسيلة رغم أن هذا يتم إنكاره بالكلام فى كثير من الأحيان، ويبقى المجتمع هو الهدف الوحيد والغاية الوحيدة.

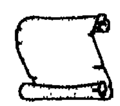
وقد رأى هذا بوضـوح عظيم أرول[3] Orwell مؤلف رواية المسـتقبل «ألف وتسعمائة وأربع وثمانون». فبطله (فى الرواية) يسـأل جلاده أثناء التعذيب عما إذا

---

(١) راجع الفصل السابق.

(٢) هو جورج فلهلم فـريدريش هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١): أحد عظمـاء الفلاسفة الألمان فى القـرن التاسع عشر. يعرف مذهبه الفلسفى بالمثالية المطلقة، وكان لفلسفته تأثير عظيم على ماركس.

(٣) جـورج أرول (١٩٠٣ - ١٩٥٠): أديب إنجليـزى. وروايتـه التى يتـحـدث عنهـا المؤلف هنا ذات طابع تشاؤمى، وقد ظهرت فى عام ١٩٤٩.



كان الدكتاتور «الأخ الكبير» موجوداً (بالفعل). ويرد الجلادعلى ذلك متسائلا: ماذا ينبغى أن يعنى هذا؟ فيقول الضحية: «أعنى ببساطة هل هو موجود مثلما أنا موجود» وعلى ذلك يتلقى إجابة هى نتيجة للنزعة الجماعية فى مجال الأخلاق الاجتماعية، وهذه الإجابة هى: «أنت لا وجود لك بالمرة». فالإنسان الفرد لا وجود له، على الأقل ليس له وجود تام. فهو يستخدم وينبغى أن يستخدم دائما على أنه أداة، وعلى أنه وسيلة للكل، وينبغى أن يستغل بدون مراعاة (لأى اعتبار). ومثل هذه «اللحظة»، ومثل هذا «اللاكائن» لا يمكن أن تكون له حقوق خاصة.

تلك إذن هى المناقضة الفلسفية التى تشكل الخلفية لهذا الخلاف الذى توجد فيه الإنسان اليوم: ما هى الحقيقة الواقعة؟ الإنسان أم المجتمع!

ما هى الغاية وما هى الوسيلة - الكل أم الفرد؟

من الذى ينبغى أن يضحى به فى سبيل الآخر؟

هل تعد معسكرات التعذيب التى يقاسى فيها ملايين من الناس بدون حدود، ويموتون، أمراً له ما يبرره لأن فيها فائدة للمجتمع؟ أم هل ينبغى أن نقول إن المجتمع إزاءنا ليست له إطلاقا أية حقوق، وإن الضرائب والخدمة العسكرية وحتى قواعد المرور البوليسية ليس لها ما يبررها أدبيا، وإنه لا يمكن أن تكون علينا إزاء وهم أو خيال، أى إزاء الدولة، أية التزامات؟

٩- الحل الوسط:

إن العقل الإنسانى السليم ينفر من قبول أى من هذه الدعاوى المتطرفة. وإنه ليبدو أمراً واضحا للإنسان البسيط الذى لم ينل حظا من الثقافة الفلسفية أن الفرد، أى الإنسان الفرد، له حقوق خاصة. ولكن يجب أن يكون عليه أيضا التزامات تجاه المجتمع، وأنه لا الإنسان ولا المجتمع وهم من الأوهام أو «لحظة» من اللحظات. وهذا هو ما نعتقده جميعا - هكذا يبدو لى الأقل -. ولكن كيف يمكن تفسير وتبرير هذا الاعتقاد - أو بتعبير أفضل: هذه المعرفة - من الناحية الفلسفية؟

١٠- التبرير الفلسفي للحل الوسط :

ومثل هذا التفسير والتبرير موجود فعلا عند أرسطو إذا ما كان الأمر يدور حول الأسس النظرية. وينبنى هذا التفسير - مثل كل النظريات الاجتماعية - على نظرية مقولية معينة. وبناء على هذه النظرية فإنه ليست الجواهر وحدها هى الحقيقة الواقعية - أى حقيقة واقعية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى مثل الحقائق الواقعية الأساسية - وإنما العلاقات أيضا. ورغم أن العلاقات ليست أشياء وليست جواهر، إلا أنها موجودة، فهى متعلقة بالجواهر حقيقة وتربط الجواهر ببعضها. وينتج من ذلك نتيجة مزدوجة:

أولا: أن الحقيقة الواقعة التامة الوحيدة فى المجتمع هى أفراد الإنسان.

ثانيا: أن المجتمع شيء أكثر من مجموع أفراد الإنسان: إذ أنه يشتمل عداهم على العلاقات الواقعية بين الناس، والتى (تخدم) غاية مشتركة.

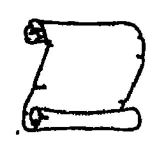
وهناك بالإضافة إلى ذلك نظرية أساسية ثانية. فالعلاقات المشار إليها والتى تربطنا فى المجتمع لا تحوم فى الهواء، وإنما هى مؤسسة فى شيء ما، فى الإنسان الفرد نفسه. وهذا الشيء الذى يجعلها ممكنة هو «المشترك» بين البشر - وهو - إذا نظرنا إليه من جانب دينامى، أى من جانب أخلاقى - هو الخير العام، الذى يمثل أحد جوانب الخير الفردى، وهذا الخير العام يسعى إليه الناس سعيا مشتركا، ولكن ليس هذا فقط، وإنما الوصول إليه أيضًا لا يمكن أن يتم إلا بالمشاركة.

١١- المجتمع والفرد :

وبذلك تكون هذه النظرية قد أخذت بكلا جانبى المناقضة بدون تحيز لأحدهما. ويبقى الإنسان الفرد وحده هو الهدف الدنيوى الأخير لكل فعل اجتماعى ولكل سياسة. ولكن هذا الهدف لا يمكن الوصول إليه إلا بالاعتراف بالحقيقة الواقعية للمجتمع وبما له من هدف خاص. ولكن هذا الهدف يتأسس فى خير الفرد. والواجبات التى نلتزم بها تجاه المجتمع هى واجبات حقيقية - فهى تلزمنا - بنفس القوة الأدبية - مثلما تلزمنا تلك الواجبات تجاه الأفراد - فالمجتمع ليس وهما أو خيالا، ومع ذلك يظل المجتمع أداة لتحقيق مصير الإنسان الفرد.



والذى يبدو لى أن المذهب الفردى لم يعد اليوم نظرية لها وزنها. والخلاف الكبير وراء خصومة الفريقين ـ وللأسف ـ وراء قصف القنابل، أى الخلاف الجوهرى حول وضع الإنسان فى المجتمع، هو خلاف بين نظريات أرسطو وهيجل. ولقد كان من النادر فى التاريخ أن يرى المرء هكذا بوضوح مثلما يرى اليوم مدى ما يمكن أن يكون للفلسفات الكبيرة من قوة مخيفة تبنى الحياة أو تدمرها. ولعله من الأمور التى أصبحت اليوم أكثر ضرورة من أى وقت مضى سعى كل إنسان مفكر للحصول على وضوح (للرؤية) حول مكانه فى هذا المجال الذى يبدو هكذا مجالا مجرداً ولكنه مع ذلك مجال ذو أهمية بالغة.



الفصل العاشر

المطلق

فى هذا التأمل الأخير من هذه السلسلة نصل إلى مشكلة المطلق Das Absolute ـ هكذا اعتاد الفلاسفة تسمية اللامتناهى، ونأتى للحديث عن ذلك فى النهاية نظراً لأن (موضوع) الله بالنسبة للفليسوف ـ والأمر هنا يدور يقينا حول الله ـ لا يكون أبدا فى البداية مثلما هو الحال بالنسبة للمؤمن (بالله عن طريق الاعتقاد)، وعندما يصل الفليسوف إلى الله على الإطلاق فذلك لا يكون إلا بعد تجول طويل خلال مملكة المتناهى، أى مملكة الموجود الدنيوى.

١ـ طريق الدين وطريق الفلسفة :

وهناك صعوبة أساسية فى هذا المجال تتمثل فى أن هناك طريقين إلى الله: طريق الدين وطريق الفلسفة. ولكن الإنسان يمثل وحدة واحدة، ولا يمكن التفرقة بسهولة بين المؤمن والمفكر (فى الإنسان). ولذلك يتمثل الخطر باستمرار فى أن عقيدتنا ستمارس تأثيرا على فكرنا الفلسفى، وفى أننا فى هذه المسألة على وجه الخصوص سندعى بعض الأمور على أنها أمور مبرهن عليها عقليا مع أن العقل وحده ـ أى الفلسفة ـ لا يستطيع أن يقوم بذلك. وهذا أمر غير جائز. وقد قال وايتهد Whitehead ذات مرة : إن هناك من بين الميتافيزقيين الكبار فى مجال حضارتنا واحد فقط فكّر فى الله فى استقلال تام عن العقيدة، ألا وهو أرسطو. وجميع من جاءوا بعده ابتداء من أفلوطين[1] كانوا واقعين تحت تأثير العقيدة. ولن تستطيع الفلسفة البحتة أن تبلغ أكثر مما بلغه أرسطو.

---

(١) أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠) ولد فى ليكوبوليس (اسيوط). وفيها أخذ حظا من الثقافة المعتادة. وفى الثامنة والعشرين رحل إلى الإسكندرية ودرس فيها الفلسفة ثم رحل فى سن الأربعين إلى روما، واصبح له هناك شأن عظيم، وكان مجلسه حافلا بالعلماء وكبار رجال الدولة، وتتملذ عليه الإمبراطور وزوجته. ولم يشرع أفلوطين فى التأليف إلا فى سن الخمسين. وكان الموضوع الرئيسى الذى يسيطر على اهتمامه هو نجاة النفس=

٢ـ وجود المطلق :

ولكن يبدو لى أن وايتهيد هنا مبالغ. فالمرء يستطيع ـ هكذا أعتقد ـ أن يقول من الناحية الفلسفية أيضًا عن الله أكثر مما قال أرسطو. وقد تعلمنا بصفة خاصة من تاريخنا الطويل شيئا، وهو أنه ليس هناك فى حقيقة الأمر أحد من بين المفكرين الكبار قد تشكك أبدا فى جدية فى وجود الله. وقد يكون لذلك وقع غريب عندما يفكر المرء فى الأعداد الكبيرة لمن يسمون بالملحدين.

ولكن المرء عندما يمعن النظر فى الموضوع يجد أن النزاع الفلسفى الكبير لايدور أبدًا حول وجود المطلق، أى حول وجود اللامتناهى. فوجود مثل هذا الموجود أمر يدعيه بنفس الحزم كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وتوماس وديكارت واسبينوزا [١] وليبنتز وكانت وهيجل ووايتهيد ـ وأيضًا ـ إذا جاز أن يقارن المرء العقول الصغرى بتلك العقول الكبيرة، فإن هذا ما يدعيه الماديون الجدليون، أى الفلاسفة الرسميون للحزب الشيوعى، فهم بينما ينكرون بكل قوة وجود إله المسيحية، يدعون عادة فى الوقت نفسه أن العالم غير متناه وخالد وغير محدود ومطلق، والأكثر من ذلك هو أن موقفهم، كما يستطيع كل واحد أن يتبين ذلك بسهولة، موقف ذو طابع دينى فى بعض الأمور.

= من سجنها المادى وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلى وهو عالم الوجود والحقيقة ـ وقد جمع تلميذه فورفوريوس رسائله التى بلغت أربعا وخمسين رسالة ووزعها على ستة أقسام فى كل قسم تسع رسائل فسميت بالتساعيات: وموضوع التساعية الأولى هو الإنسان، والثانية والثالثة عن العالم المحسوس، والرابعة عن النفس، والخامسة عن العقل، والسادسة عن الوجود الدائم أو العالم العلوى.

ويعتبر أفلوطين المؤسس الحقيقى لمذهب الأفلاطونية الحديثة. وتتخلص نظريته فى أنه يوجد فى قمة الوجود «الأول» أو «الواحد»، وهو جوهر بسيط كامل فياض، وفيضه يحدث شيئا غيره هو «عقل» شبيه به. ويفيض العقل فيحدث صورة منه هى «نفس». وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام. وآخر مراتب الوجود هى المادة التى تمثل أصل الشر فيه. وترجع نقائص النفس الانسانية وشرورها إلى اتصالها بالجسم. ولهذا يجب أن تكون غاية النفس الإنسانية هى الخلاص من هذا الجسم والعودة إلى الأول الواحد. وتمثل الفلسفة الوسيلة التى تتخذها النفس فى صعودها إليه والاتحاد به.

(راجع الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨٦ وما بعدها)

(١) هو باروخ اسبينورا SPINOZA (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) ولد فى أمستردام من أسرة يهودية كانت تعيش فى هولندا. ذهب إلى القول بوحدة الوجود، وقد أثارت آراؤه الفلسفية غضب الطائفة اليهودية فحكمت عليه بالكفر والحرمان، وكان لفلسفته تأثير قوى فى الفلسفة الألمانية.



٣ـ ما هو المطلق :

فالمسألة إذن ليست هى مسألــة ما إذا كان يوجد إله (أم لا)، وإنما هى مسألة ما إذا كان هذا الإله شــخصًا وروحًا (أم لا). وقــد يبدو ذلك أمرًا عجــيبًا، ولكن الأمر هو كــذلك، وربما يوجد هنــاك أحيانا بعض المــنكرين الحقيــقيــين للمطلق، ولكنهم على كل حال من الندرة بمكان وليــست لهم أهمية كبيــرة. فالمسألة المتنازع فيها، وأكرر ذلك، ليست هى مسألة ما إذا كان الله موجودا، وإنما هى مسألة كيف ينبغى أن نتصوره.

ولكن من الواضح أيضًا أن مــشكلة وجود الله مشكلة لها مــا يبررها. فلايجوز أن تعتبر بالنسبة لنا سلطة ما ـ وأيضًا سلطة كل الفلاسفة مجتمعين ـ سببًا كافــيًا لأى دعوى فلســفية، فنحن يجــوز لنا بل وينبغى علينا أن نســأل أنفسنا عن الأسباب التى تضطرنا إلى أن نسلم بهذا الوجود.

٤ـ أدلة على وجود الله :

ومن هذه الناحيــة يمكن تقسيم الــفلاسفة إلى طــائفتين طبــقًا للمنهج الذى يستخدمونه للبرهنة على وجــود الله. وسأطلق على الطائفة الأولى اسم الحدسيين «Intuitionisten» وعلى الطائفة الثــانية اسم الاستــدلاليين «Illationisten» رغم أن كلا التسميــتين غير منطبقتين تمام الانطباق. فــالحدسيون يذهبون إلى أن اللّه، أى المطلق من المعطيات المباشرة بأية صورة من الصور. فنحن نلقاه فى تجاربنا. ويجب أن يعترف المرء بأن مثــل هؤلاء الفلاسفة نادرون، أو بتعبيــر أفضل: إنهم نادرا ما اعــترفــوا بأنهم يقــولون بمثل هذه النظرية. ولكن هذا يمكــن أن ينطبق بحق على الفــلاسفــة الشيــوعيــين المشار إليــهم ـ فهــم لم يأتوا أبدا بدليل على وجود مــادة لامتناهيــة وخالدة، ويبــدو إذن أن لديهم عن ذلك معــرفة مبــاشرة. والفليــسوف الفرنسى المشهور برجسون لم يزعم أن مثل هذه التجربة قد أتيحت له أو للفلاسفة الآخرين. ولكنه ذهب إلى القول بانطباق ذلك [أى معرفة اللّه معرفة مباشرة] على المتصــوفة، لدرجة أنه بنى على ذلك دليله على وجــود اللّه، ولكن هؤلاء يمثلون حالات شاذة أو فردية.

ويجب أن يفرق المرء بين الحدسيين الخلص وبين أولئك المفكرين ـ من أمثال ماكس شيلر أو كارل ياسبــرز ـ الذين يزعمون أن المرء يستطيع أن يدرك اللّه إدراكا



معينا، ولكنهم يذهبون إلى أن الإنسان لا يدرك الله فى الله ذاته وإنما فى موجود متناه. فالوجود الإنسانى بالنسبة لياسبرز هو هذا الذى يتعلق بذاته هو وفى ذلك (أى فى علاقته بذاته) يتعلق بمفارقه المتسامى Transzendenz - أى بالله. فياسبرز إذن يدرك اللامتناهى - إذا صح التعبير - لا بطريق مباشر وإنما بطريق غير مباشر، أى يدركه فى ذاته هو وفى وجوده. وأعتقد أن ياسبرز سوف يعترض فى حالة ما إذا سمى المرء ذلك دليلا، والشيء نفسه يجب أن يسرى على شيلر - ولكن ربما يمكن أن يقال: إن الأمر هو رؤية عقلية فى الموجود المتناهى، وهى رؤية ذات طابع يسمح بإدراك اللامتناهى. وحينئذ ربما يكون الفرق بين هذا الموقف وبين موقف أولئك الخلص من طائفة الاستدلاليين ليس هكذا كبيرا مثلما يمكن أن يظن فى بادئ الأمر.

ويوجد هناك نوعان من الاستدلاليين. فالبعض منهم مثل القديس أنسلم الكانتربورى[1]. وديكارت واسبينوزا وهيجل وآخرين غيرهم - يذهبون إلى أن المرء يستطيع أن يستنتج وجود الله استنتاجا أوليا apriori من الفكر المجرد، بدون استناد إلى تجربة الموجود المتناهى. فكما يستنبط المرء من تعريف المثلث صفات المثلث بصرف النظر تماما عما إذا كان يوجد هناك فى العالم مثلثات أم لا، فإنه يمكن للمرء أيضا أن يستنتج وجود الله على هذا النحو.

ولكن هذا الدليل قد نقضه القديس توماس الأكوينى ثم نقضه الفيلسوف كانت بنجاح كبير لدرجة أنه لم يعد هناك من يقول به اليوم إلا نادرا.

٥- أدلة مبنية على الخبرة:

وعلى العكس من ذلك يأخذ عدد كبير من الفلاسفة بأدلة مختلفة على وجود الله مبنية على التجربة. ويبدو لى أن أغلبها فى واقع الأمر له نفس الأساس. وسأقوم بعرضها فى ذلك الشكل الذى أجده عند وايتهيد - وهو من كبار أصحاب النظريات فى الألوهية فى القرن العشرين - وذلك لأنه يبدو لى أن غيره من المفكرين فى هذه المجموعة يتفقون معه فى واقع الأمر فيما يقوله.

---

(١) أنسلم Anselm von Canterbury (١٠٣٣ - ١١٠٩) يعتبر الأب الحقيقى للفلسفة المدرسية المسيحية. استخدم لأول مرة ما يسمى بالدليل الأنطولوجى على وجود الله. وهو دليل لإثبات وجود الله من ذات فكرة الله، أى من مجرد تعريفه. وهو الدليل الذى يشير المؤلف بعد ذلك إلى أنه قد وجد معارضة من جانب توماس وكانت، نظرا لأن الانتقال - فى رأيهما - من الوجود المتصور إلى الوجود العينى غلط او مغالطة (انظر: المعجم الفلسفى ليوسف كرم وآخرين - دار الثقافة الجديدة ١٩٧١).



ويرى وايتهيد أننا نستطيع أن نتبين أن هناك صيرورة مستمرة فى العالم: فكل ما يكون يصير. فالتفاحة مثلا تكون خضراء ثم تصير صفراء. ومن أجل ذلك يجب أن يسلم المرء - بناء على رأيه - بأن هناك قوة دافعة خلف هذه الصيرورة. ويسمى وايتهيد هذه القوة «بالقوة الخالقة» creativity.

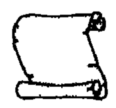
ولكن هذه القوة وحدها لا تكفى، فإذا فرضنا أن هناك فى العالم دافعا إلى الجديد فإنه لا يزال من غير المفهوم كون هذا الجديد على هذا النحو وليس على نحو آخر. ويمكن بطبيعة الحال أن يقال إن هناك مثل هذه القوانين الطبيعية وليس هناك غيرها، وهذه القوانين هى التى تحدد وتتسبب فى أن تصير التفاحة حمراء أو صفراء وليست زرقاء. ولكن المسألة بذلك لم تحل بل تأجل حلها فقط، إذ لماذا توجد بالذات هذه القوانين فقط من بين عدد لا متناه من قوانين طبيعية ممكنة؟.

ولماذا يسلك تطور العالم مثل هذه الطرق ولا يسلك غيرها من الطرق؟

وردا على ذلك يمكن بطبيعة الحال أن يقال - وقد قيل كثيرا - إننا لا نستطيع أن نعطى على ذلك أية إجابة. ولكن وايتهيد يرفض هذا الموقف رفضا قاطعا. فالفيلسوف موجود - كما يقول وايتهيد - لكى يفهم فهما عقليا ولكى يفسر. ويجب عليه تبعا لماهيته أن يفترض أن هناك تفسيرات وأن العقل يسود فى العالم. فذلك هو الشرط الأساسى للعلم - والفرق بين الفلسفة والعلوم الجزئية يتمثل فقط فى أن الفلسفة تطبق المنهج العقلى بدون حدود، بعيدًا عن الحد الذى تكتفى به العلوم الجزئية. ومن حق الفيلسوف - كما يقول وايتهيد - ومن واجبه أن يسأل باستمرار: لماذا؟

وحينئذ يتبين للمرء أنه يجب أن يكون هناك إله - أى قوة فوق العالم، تحدد سيره، وعلى وجه الدقة قوة لا متناهية. ويسمى وايتهيد هذه القوه «مبدأ التحديد» - أى السبب الذى به تكون الأشياء كما هى على هذا النحو وليس على نحو آخر.

ومن المؤكد أن وراء ذلك الفكرة التالية التى لم يصغها وايتهيد نفسه، ولكنها أساسية هنا: فالمرء يتساءل:



لماذا يكون هناك عالم على الإطلاق وبالتحديد هذا العالم وليس عالما آخر؟ فليس هناك فى هذا العالم علة لذلك، إلا إذا كان هذا العالم هو المطلق فإنه حينئذ يمكن أن يكون علة نفسه. ولكن المطلق يكون حينئذ موجودًا أيضا. وإذن نكون فى كل حالة مضطرين إلى أن نسلم بمثل ذلك (أى بالمطلق).

٦ـ اللاعقليون والملحدون :

وهناك فى حقيقة الأمر إمكانية واحدة فقط لتجنب هذه النتيجة: فعلى المرء حينئذ أن يذهب إلى القول بأن هناك فى العالم شيئا لا عقليا ـ كما يعبر المرء عن ذلك فى لباقة ـ وهذا يعنى أن هناك شيئا هو ببساطة غير معقول ولا معنى له. والواقع أن كل أولئك الذين ينكرون قيمة الدليل الذى عرضناه هنا باختصار هم لاعقليون فى صور مختلفة. وهذا يسرى على الوضعيين وبعض المثاليين، ويسرى أخيرا على الفليسوف الذى اشتهر بإلحاده وهو سارتر. ولعل سارتر هو أكثر الملحدين ـ الذين عرفناهم فى التاريخ على الإطلاق ـ ذكاء وحدة نظر، ولهذا فإن الأمر يستحق أن نعرض نظريته باختصار.

لقد فهم سارتر ورأى إلى أبعد حد ـ أكثر من كثيرين غيره ـ عدم ضرورة كل ما نجده فى العالم وعدم كفايته أو الرضا به. فكل هذا ـ كما يقول ـ ليس له ما يبرره. ولم تكن هناك حاجة على الإطلاق لوجوده، ومع ذلك فهو موجود.

إن المرء يفسر مثلثا مجردا أو إحدى القواعد الرياضية بواسطة أى شيء، ولكنهما غير موجودان إطلاقا (وجودا واقعيا). وعلى العكس من ذلك فإن وجود الأشياء ـ جذر هذه الشجرة مثلا ـ لا يمكن أن يفسر على هذا النحو. فالموجود الواقعى فى العالم لا يمكن أن يفسر إلا عن طريق الله، ولكن سارتر لا يريد أن يعترف بالله ـ ويرى أنه يمثل تناقضا ـ ولهذا يستنتج استنتاجا منطقيا أن كل موجود ـ وبوجه خاص الإنسان ـ غير معقول وعديم المعنى. وقد عرف سارتر كما لم يعرف غيره كيف يصوغ هذا المأزق، فالمرء يجب عليه ـ كما يقول ـ أن يختار بين الله وبين اللامعقول. وسارتر نفسه يختار حينئذ اللامعقول وانعدام المعنى. وهنا يصح لى أن ألاحظ ملاحظة هامشية وهى أن أحدًا من الذين يعرفون مسار هذه

الفكرة عند سارتر لا يستطيع إطلاقا أن يصفه بأنه مجرد «وجودى» كما يقال. فسارتر يعد يقينا واحدًا من طبقة عالية من الميتافيزيقيين. وأيضا فإنه إذا ضل فإنما يضل على مستوى لم يصل إليه كثيرون غيره إطلاقا.

ولكن هناك كثيرين من الفلاسفة يرفضون التسليم بانعدام المعنى فى العالم ويتساءلون: هل يكون هناك حينئذ أى معنى على الإطلاق لأن نتفلسف، وهل يكون هناك حينئذ مبرر لأى تفسير فلسفى إذا كان كل ما هو حقيقة واقعة ينبغى أن يكون لغوا باطلا؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن الفيلسوف حينئذ يستطيع بل وينبغى عليه من باب أولى أن يسلم بوجود اللّه ـ رغم الصعوبات المخيفة التى يأتى بها هذا التسليم ـ بدلا من أن يؤمن باللامعقول مع سارتر.

٧ـ الخيار بين الله واللغو الباطل :

ولكن لماذا تكون هناك مثل هذه الصعوبات؟ إن الإنسان المؤمن وكذلك الطفل المؤمن لا يعرفان صعوبات حين يفكران بمحبة فى اللّه. فهذه الفكرة عن اللّه فكرة مألوفة وواضحة (بالنسبة للمؤمن) مع ما للّه من عظمة وسمو. ولكن الفيلسوف فى وضع آخر. فاللّه بالنسبة له ليس موضوعا للمحبة والعبادة وإنما هو موضوع للفكر. والفيلسوف يحاول، ويجب عليه أن يحاول أن يفهمه.

وهنا تظهر على الفور صعوبة أولى وأساسية تتمثل فى إدراك أن اللّه يجب أن يكون مختلفا بالكلية تمام الاختلاف عن كل شىء آخر. فإنه يجب أن يكون حقيقة واقعة، ومع ذلك يجب أن تكون له باعتبار معين صفات الموجود المثالى؛ فهو ضرورى (واجب الوجود) ـ حسب ماهيته ـ مثل الموجود المثالى، وإذن فهو أيضا خالد وفوق الزمان والمكان ـ ومع ذلك فهو متفرد بمعنى معين للكلمة ـ أجل، إنه أكثر تفردًا من أى شىء آخر ـ وهو تام وقائم بذاته وحى بدرجة لا نستطيع أن نتصورها. ويجب أن نعزو إليه منطقيا كل تلك الصفات التى نجدها هنا فى العالم أعلى صور الموجود ـ كالروحية والشخصية إلخ. ولكن من المستحيل فى الوقت نفسه أن نقول عنه أى شىء بالمعنى الذى تكون فيه كلماتنا لها نفس المعنى حين تتعلق بالمخلوقات. وحتى إذا قلنا أيضًا إن الله كائن فإن هذه الكلمة «كائن» يجب أن تعنى شيئًا آخر غير ما تعنيه عندنا.



وبذلك وقعت الفلسفة فى مأزق. فإما أن نقول إن الله مثل الموجودات الأخرى غير أنه أعلى منها علواً لا متناهيًا بشتى الاعتبارات، أو يجب أن ندعى أننا لانستطيع أن نعلم عنه شيئًا. ولكن من الواضح أن الرأى الأول باطل. فالله لايمكن أن يكون مثل الموجودات الأخرى (١). ولكن الرأى الثانى باطل أيضًا : وذلك لأن شيئًا لانعلم عنه شيئًا إطلاقًا، لانستطيع أيضًا أن نقول عن وجوده شيئًا. فإننا إذا قلنا إن هذا الشيء كائن فإننا حينئذ نكون قد نسبنا إليه صفة؛ وأى شيء فارغ (×) لايمكن أن يدعى المرء بأنه موجود، هكذا يقول المنطق.

وقد دخلت خيرة الرءوس المفكرة فى تاريخ الفلسفة الأوروبية فى صراع مع هذا المأزق باستمرار. وبحث غالبية المفكرين الكبار دائمًا عن طريق وسط بين اللغو الباطل للمشبهة - الذى ينزل بالله إلى درجة المخلوق - والرأى الآخر الذى لايقل عنه بطلانًا ولا معقولية وهو الذى يزعم استحالة معرفة الله استحالة مطلقة. وتوجد هناك - على سبيل المثال - صورة رائعة لهذا الصراع فى المجلد الثالث من كتاب «الفلسفة» لياسبرز.

وفى رأيى شخصيًا أن هذا الطريق الوسط ليس ممكنا فحسب، وإنما هو أيضًا موجود على الأقل فى خطوطه الأساسية. وهو الحل القائم على المماثلة Analogie لدى القديس توماس الأكوينى. ولن أستطيع هنا أن أدخل فى مناقشة هذا الحل، ولكنى أود أن ألفت النظر إلى أننا اليوم قد أصبحنا بفضل مكاسب المنطق الرياضى أقدر على صياغته وفهمه أفضل من ذى قبل.

٨- التوحيد ووحدة الوجود وحرية الإرادة :

تلك إذن هى الصعوبة الكبيرة الأولى، أما الصعوبة الأخرى فنجدها فى مسألة علاقة الله بالعالم. فالله إذا كان لامتناهيا فإنه يبدو حينئذ فى بادئ الأمر أنه لايمكن أن يوجد شيء سواه، وحينئذ ينتج ما يسمى بالمذهب الواحدى Monism (٢)

---

(١) يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد ﴿ليس كمثله شيء ..﴾.

(٢) المذهب الواحدى - على النقيض من مذهب الكثرة Pluralism - يرد الكون كله إلى مبدأ وحيد. وقد ميز (فولف) فى هذا المذهب بين اتجاهات ثلاثة :

(أ) الواحدية المادية : وهى اتجاه يرد الوجود إلى المادة وحدها.

(ب) الواحدية المثالية : وهى اتجاه يرد الوجود إلى المثال.

(جـ) الواحدية الروحية : وهى اتجاه يرد الوجود إلى الروح.

وهناك استعمالات أخرى لهذا المفهوم فى القديم والحديث (انظر فى ذلك المعجم الفلسفى لجميل صليبا).

أو (إذا ما نسب المرء لله وعـيًا Bewusstsein [(١)]) ينتج مذهب وحدة الوجود Pa-ntheism . وحيـنئذ يكون العـالم هو الله أو يكون جزءًا ومظـهرًا لله [(٢)]. ولكن عندئذ يلزم القول بأن الله نفسه ـ الذى هو علة الموجود غير الضرورى ـ له أجزاء، وأنه يصير ويتكون من المتناهى إلخ ـ وهذه كلها أمور لامعقولة.

وهناك مسألة مماثلـة وهى مسألة علاقة الله بالعـالم فى النظام الديناميكى أو الحركى. فـالصيرورة موجـود من الموجودات، إنها كـائن وإذن فتعليلهـا فى نهاية الأمـر يجب أن يتم عن طريق الله، ولكن ليس هذا فـحسب وإنما يجب أيضًـا أن تحدد بواسطته، وإذا كان الأمر يتعلق بالإرادة الإنسانية فيبدو أن هذا يعنى أن كل ما نفعله وكل مـا نريده قد تم تحديده من البـداية عن طريق الله، وأنه ليس هناك إذن حرية للإرادة.

وفى كلا المسألتين ربما يتمثل الحل فى أن يتصور المرء الله وتأثيره تصورًا آخر [يختلف عن تصوره للإنسان وتأثيره]. فالله ليس مـوجودًا آخر بجانب الأشياء فى العالم، وليس أيضًا ـ كما قال ذات مرة أحـد الكتاب السطحيين ـ مثل حصان ثان يجر العـربة مع الإنسان. فوجود الله وكـذلك تأثيره لايقعان بجـانب المخلوقات، وإنما يقعان فوقها ـ فوجوده وجود آخر وتأثيره تأثير آخر.

٩ـ القداسة :

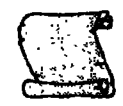
ثم هناك عـدًا ذلك المسألة الـدينية. فـهل يمكن أن يكون إله الفـلاسفـة ـ اللامتناهى وواجب الوجود والموجود الذى يؤسس كل شىء ـ هو نفس الإله الذى هو الأب الحنون والمخلص عند المسيحـيين والذى يعتقدون أنهم يتحـدثون معه فى صلواتهم ؟

إن الله فى الدين يختلف عن علة العالم عند الميتافـيزيقيين بفرق حاسم وهو أن إله الدين هو القدوس. أما ماهى القداسة فإن هذا أمر لايستطيع أحد أن يحدده

---

(١) ما بين الأقواس هنا من كلام المؤلف.

(٢) ظهر مذهب وحـدة الوجود أولا عند الهنود ثم تأثر بهم أقطاب الطبقـة الأولى فى الفلسفة اليونانيـة كما ظهر فى الفلسـفة الإسلامـية عند الحلاج وابن عـربى، وفى العصر الحـديث عند جيوردانو برونو واسـبينورا وغيرهما (انظر المعجم الفلسفى).



تحديدًا دقيقًا، تمامًا مثلما لايستطيع أحد أن يحدد لنا الملون أو المؤلم فى حقيقة الأمر. ولكن القداسة من المعطيات فى الوعى الإنسانى وفى تجربة العابد - فهى تتمثل بوضوح أمام عينى روحه. فهل تتساوى هذه القداسة مع عدم تناهى علة العالم ؟

وهل توجد هناك أصلا قنطرة بين ما يمكن أن نصل إليه عن طريق العقل فى الفلسفة وبين موضوع العبادة والأمل، أى مبدأ المحبة [وهو الله] الذى يدعو إليه الدين ؟

لقد انقسمت آراء الفلاسفة أيضًا فى هذا الصدد. ولا يوجد اليوم مفكر جاد ينكر أن القداسة أحد المعطيات الأساسية بمعنى أنها لايمكن أن ترجع إلى شىء آخر - وأن الأمر يدور حول قيم ومواقف خاصة تمامًا. ولكن الغالبية من بين مفكرينا اليوم يرون أن هذا المجال [مجال القداسة] لاصلة له بالميتافيزيقا - فلا توجد هناك قنطرة بين الاعتقاد والفكر فيما يتعلق بالله، ويقولون إن إله الميتافيزيقا يختلف عن الإله المقدس فى الدين.

١٠- الألوهية بين الدين والفلسفة :

ولكن هناك أيضًا فلاسفة آخرين لايذهبون بعيدًا على هذا النحو، فالدين يقول فى الحقيقة عن الله أكثر مما تقول الفلسفة. ولكنهم يرون أنه لايترتب على ذلك أن موضوع نظرية الألوهية الفلسفية ينبغى أن يتناقض فى أية نقطة مع إله الدين، فمثل هذه النقطة لايمكن العثور عليها فى الواقع. وكل ما يمكن أن نقوله عن الله من وجهة النظر الفلسفية سيعترف به الإنسان المتدين أيضًا؛ غير أنه يعلم عن الله أكثر مما يعلمه كبار الميتافيزيقيين. فالفرق لايتمثل فى الموضوع وإنما يتمثل فى موقف الإنسان. فالفيلسوف ينظر إلى الله نظرته إلى تفسير عقلى للعالم. فالله بالنسبة له ضرورى لا لكى يعبده، وإنما لكى يحافظ على مذهبه العقلى. فتسليمه [بوجود الله] ليس شيئًا آخر غير اعتراف بدون تحفظ بإمكان تفسير الموجود، وإذا ما جاز للمرء أن يتحدث (فى الفلسفة) عن الاعتقاد فإن الاعتقاد الوحيد الذى يفترض هنا هو الاعتقاد فى العقل، ولايمكن أن يكون هنا حديث عن محبة لله - وعندما تحدث اسبينوزا عن محبة عقلية لله فإنه كان يعنى حينئذ المعرفة فقط.

ولكن هذا الموقف يأتى بالفيلسوف هنا ـ مثلما كان الحال فى مسألة الإنسان ـ إلى حد لايرى فوقه إلا ظلامًا. فإلهه على هذا النحو غير محدد، ومثقل بكثير من المشاكل مما يجعل الفيلسوف نفسه يتساءل ـ كما فعل أفلاطون ذات مرة ـ : ألايمكن أن يكون هناك عالم آخر وراء عالم الفلسفة [1]. وحينئذ يستطيع الفيلسوف ـ إذا كان مؤمنًا ـ أن يتلقى إجابات من الدين على كثير من أسئلته التى تؤرقه [2]. فمفهوم الله لديه لن يرفضه الدين، وإنما سيجعل منه مفهومًا أكثر كمالا وأكثر حيوية.

ولكن الفلسفة لاتستطيع أن تقود الإنسان المفكر إلى هذا الحد ـ الذى لايمكنه بقواه الخاصة أن يتخطاه ـ إلا بشرط أن تظل الفلسفة وفية لنفسها. وفى هذه المسألة ـ كما فى كل المسائل الأخرى ـ تثبت الفلسفة أنها مكونة للحياة وأنها مثمرة، وذلك فقط فى حالة ما إذا كانت مستندة على إرادة حقيقية للفهم وتمسك ثابت بالعقل. فالفلسفة ليست شيئًا آخر غير العقل الإنسانى الذى يتم تطبيقه على تفسير العالم بدون أى اعتبار وبدون أية حدود وبكل ما فى طاقتنا من قوة.

---

(١) راجع هامش (١) فى نهاية الفصل السابع من هذا الكتاب.

(٢) انظر فى العلاقة بين الفلسفة والدين أو بين العقل والشرع ما يقوله الإمام الغزالى : «.... فالعقل كالأس (كالأساس) والشرع كالبناء، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس ... فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل. وهما متعاضدان بل متحدان ... ولكونهما متحدين قال [الله تعالى] : ﴿نور على نور﴾ أى نور العقل ونور الشرع» معارج القدس ص ٤٦/٤٧ (المكتبة التجارية الكبرى ـ بدون تاريخ) وبناء على ذلك يرى الغزالى أن «الداعى إلى محض التقليد (فى الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور» إحياء علوم الدين ٣/ ١٦ (القاهرة ١٩٣٩).



فهرس أعلام الفلاسفة
الذين وردت أسماؤهم فى الكتاب

(أ)

(ب)



(س)

(ش)

(ط)

(غ)

(ف)



(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(أ)

(ب)

(ت)

(ك)

(ل)

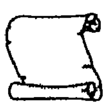
(م)



(ن)

(و)

(ى)



قائمة بالأعمال العلمية

للدكتور محمود حمدى زقزوق

أولا ـ كتب :

(١) تمهيد للفلسفة (الطبعة الخامسة) دار المعارف ١٩٩٤

(٢) المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨١ ودار القلم بالكويت ١٩٨٣ (الطبعة الثالثة)

(٣) مقدمة فى علم الأخلاق (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٣ .

(٤) دراسات فى الفلسفة الحديثة (الطبعة الثالثة) ـ دار الفكر العربى ١٩٩٣ .

(٥) مدخل إلى الفكر الفلسفى (مترجم عن الألمانية) دار الفكر العربى (الطبعة الثالثة) ١٩٩٦ .

(٦) ثلاث رسائل فى المعرفة للإمام الغزالى (تحقيق ودراسة) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ .

(٧) الإسلام فى مرآة الفكر الغربى (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٤ .

(٨) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى (سلسلة كتاب الأمة ـ الدوحة ـ قطر (الطبعة الثالثة) ١٩٨٣ ، ومؤسسة الرسالة فى بيروت ١٩٨٥ ، ودار المنار بالقاهرة ١٩٨٩ .

(٩) الإسلام فى تصورات الغرب ـ مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٧ .

(١٠) قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الإسلام ـ دار المنار بالقاهرة ١٩٨٨ .

(١١) الإسلام والغرب. من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (سلسلة قضايا إسلامية) ١٩٩٤ .

ثانيا : رسائل صغيرة :

(١) الإسلام ومشكلات المسلمين فى ألمانيا ـ مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ .

(٢) دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ـ مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤، ودار المنار ١٩٨٩.

(٣) الإسلام والاستشراق ـ مكتبة وهبة ١٩٨٤.

(نشر هذا البحث أيضا فى كتاب (الإسلام والمستشرقون) الذى أصدرته دار عالم المعرفة للنشر والتوزيع فى جدة بالمملكة العربية السعودية ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

(٤) العقيدة الدينية وأهميتها فى حياة الإنسان ـ ملحق لمجلة الأزهر. رجب ١٤١٥ (ديسمبر ١٩٩٤)

ثالثا: دراسات وبحوث منشورة فى مجلات علمية:

(١) الشك المنهجى عند الغزالى وديكارت ـ مجلة عالم الفكر بالكويت (العدد الثالث من المجلد الرابع: أكتوبر ـ ديسمبر ١٩٧٣) من ص ٢٠٥ إلى ص ٢٥٠.

(٢) الفلسفة ومشكلة الشك ـ مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية والاجتماعية ـ جامعة طرابلس ـ ليبيا، أكتوبر ١٩٧٦ (من ص ١٢٣ إلى ص ١٤٧)

(٣) أعمال المستشرقين، مجلة عالم الكتب ـ دار ثقيف للنشر والتأليف بالرياض بالمملكة العربية السعودية، رجب ١٤٠٤ هـ إبريل ١٩٨٤.

(٤) الإسلام فى الفكر الاستشراقى (حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر) ١٤٠٢هـ ١٩٨٢ م، من ص ١٠٣ إلى ص ١٦٨.

(٥) سيرة الرسول فى تصورات الغربيين، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر. العدد الأول ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤ (من ص ٧٤ إلى ص ١٢١) والعدد الثانى (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م) من ص ١٠٩ ـ ١٩٤.

(وقد قامت مكتبة ابن تيمية بالمحرق بدولة البحرين بنشر الحلقة الأولى من هذا البحث فى صورة كتاب عام ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

(٦) الإسلام فى تصور أدباء وفلاسفة الغرب ـ بحث منشور فى العدد الرابع من حولية كلية أصول الدين بالقاهرة ـ ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م.



(٧) رؤية إسلامية للمسئولية العالمية ـ بحث منشور فى العدد الخامس من حولية كلية أصول الدين بالقاهرة ـ ١٤٠٨هـ ١٩٨٨ .

(٨) الرسالة المحمدية فى المؤلفات الغربية (مجلة مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر ـ العدد الرابع ١٩٨٩) والعدد الخامس ١٤١١ ـ ١٩٩١ .

(٩) الدين والفلسفة ـ حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر ـ العدد الثامن ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠ ومجلة المسلم المعاصر ـ العدد ٦٢ (ديسمبر ٩١ ـ يناير ٩٢)

(١٠) الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد ـ حولية كلية الشريعة بجامعة قطر ـ العدد التاسع ١٩٩١ . والكتاب التذكارى عن ابن رشد.

من إصدار المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٣ .

(١١) الصلات الثقافية بين العالم الإسلامى والغرب ـ حولية كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٩٢ .

(١٢) هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية ـ العدد الأول من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ١٩٩٢ .

(١٣) الحضارة فريضة إسلامية ـ مجلة المسلم المعاصر، العدد ٦٣ (١٩٩٢)، وحولية كلية أصول الدين بالقاهرة ـ العدد العاشر ١٩٩٣ .

(١٤) مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد ـ حولية كلية أصول الدين بالقاهرة (العدد ١٢) ١٩٩٥

(٥١) حقوق الإنسان بين الإسلام والغرب ـ حولية كلية أصول الدين بالقاهرة (العدد ١٢) ١٩٩٥ .

(١٦) قضية السلام فى التصور الإسلامى ـ حولية كلية أصول الدين بالقاهرة (العدد ١١) ١٩٩٤ .

(١٧) مستقبل الإسلام فى الغرب ـ محاضرة ألقيت فى المؤتمر الإسلامى الثانى للمجلس الإسلامى العالمى الذى عقد فى لندن ـ سبتمبر ١٩٩٣ .



رابعا : مؤلفات وبحوث بلغات أجنبية :

١ـ فى اللغة الألمانية :

(1) Al Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1992.

(2) Heutige Weltverantwortung in islamischer Sicht.

in : Universale Vaterschaft Gottes. Herder - Verlag 1987.

(3) Die Kulturellen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamichen Welt.

in : Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag Köln-Wien 1991.

(4) Al Ghazali. in: Klassiker der Religionsphilosophie, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1995.

(5) Der Mensch im Koran. St Gabriel, Mödling bei Wien 1992.

(6) Ein Islam und viele Interpretationen.

In : Gesichter des Islam. Hrsg. Haus der Kulturen der Welt, Berlin. 1992.

(7) Friede in islamischer Sicht, Begriff und Notwendigkiet des Weltfriendens. In: Friede für die Menschheit. St. Gabriel, Mödling bei Wien 1994.

(8) Gerechtigkeit aus islamischer Sicht.

بحث ألقى فى الندوة العلمية حول (العدل والسلام فى المسيحية والإسلام) بجامعة مونستر بألمانيا ـ نوفمبر ١٩٩٢ .

(9) Die Rolle des Islams in der Gesellschaft.

محاضرة ألقيت فى المؤتمر الدولى بجامعة كولونيا بألمانيا حول (أوروبا والحضارة الإسلامية) مايو ١٩٩٣ .



(10) Jesus im Koran

محـاضرة ألقـيت فى كلية اللاهوت بجـامعة زيوريخ بسـويسرا. سـبتمـبر ١٩٩٣.

(11) Die Spiritualität im Islam.

بحث ألقى فى المؤتمر الدولى حـول (الروحانيات فى الأديان العـالمية) بمدينة لوكوم بألمانيا. نوفمبر ١٩٩٤.

(12) Der Beitrag der islamischen Religion zu einer Kultur des Friedens.

بحث ألقى فى المؤتمر الدولى لليـونسكو حول (إسـهامات الأديان فى ثقـافة السلام) فى برشلونه بأسبانيا. ديسمبر ١٩٩٤.

٢ـ فى اللغة الإنجليزية :

(1) On the Role of Islam in the Development of philosophical Thought - Dar Al-Manar- Cairo 1989.

(2) Cultural Relations between the West and the World of Islam. (Journal "Islam & Christian - Muslim Relations" . Vol 3.No.1. June 1992 Birmingham UK).

(3) Peace from an Islamic Standpoint. Worldpeas as Concept and Necessity. ST. Gabriel. Mödling. Austria 1995.

٣ـ فى اللغة الإندونيسية :

الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحـضارى. ترجمه إلى الأندونيسية تاج الدين عبـد الله موسى ـ بانجيل ـ إندونيـسيا. بتـصريح خاص من رئاسـة المحاكم الشرعـية والشـئون الدينية بدولة قطـر (صاحبـة امتيـار الطبعـة الأولى). ويترجم الكتاب حاليا إلى الروسية والأردية.

٤ـ فى اللغة التركية :

Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplasmasinin. Arka Plani, Izmir. 1993.

٥ـ في اللغة الفرنسية :

Le dialogue entre les trois religions révélées du point du vue de l'Islam.

محاضرة ألقيت فى الأصل بالعربية فى مؤتمر المائدة المستديرة للحوار بين الأديان السماوية الثلاثة بجامعة السوربون فى باريس. يونية ١٩٩٤.

خامسا: أعمال مشتركة :

١ ـ محاضرات فى فلسفة التاريخ للفيلسوف هيجل، الجزء الثانى : العالم الشرقى (ترجمه إلى العربية د. إمام عبد الفتاح إمام وراجعه على الأصل الألمانى د. محمود حمدى زقزوق)، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨٦.

٢ ـ ترجمة الجزء السابع عشر من كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربى) بتكليف من المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة.

(وتقوم الهيئة المصرية العامة للكتاب حاليا بطبع الكتاب كله).



فهرس الموضوعات

رقم الإيداع	١٩٩٥/٨٦١٣
الترقيم الدولى I-S-B-N	977-10-0781-5

دار المناهل للطباعة
٧ ش يوسف البندارى ـ أرض اللواء
بولاق الدكرور